

فقہی مقالات

۵

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالات	: شیخ الاسلام حضرت مولانا فیض الرحمن رحمہ اللہ عثمانی
ترتیب	: مولانا محمد عبداللہ مسکن صاحب سید ہاشم رضا رحمہ اللہ
تاریخ اشاعت	: 2012ء
باہتمام	: محمد مشہود الحق کلیم انوی : 0312-9205497
ناشر	: مبین اسلامک پبلشرز
کمپوزنگ	: خلیل اللہ فراز
جلد	: 5
قیمت	: 1/- روپے
حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:	

ملفہ کا پتہ

- ☆ مبین اسلامک پبلشرز، کراچی۔ 0322-241 88 20
- ☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، آردو بازار، لاہور۔
- ☆ دارالاشاعت، آردو بازار، کراچی۔
- ☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قائم سیکٹر، آردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبہ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، انٹوری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ، فقہی مقالات کی پانچویں جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، اگرچہ اس جلد کے آنے میں کئی سال کا غرصہ لگ گیا، چوتھی جلد جنوری ۲۰۰۴ء میں آچکی تھی، اب یہ جلد سات سال کے بعد زیر طبع سے آراستہ ہو کر آ رہی ہے، چونکہ جلد رابع کے بعد اللہ جل شانہ نے دو تحریری کام مجھ تاجیز سے لے لئے، ایک یہ کہ ”شرح وقایہ (آخرین)“ جو معاملات کے ابواب پر مشتمل ہے، اللہ جل شانہ نے اس کی شرح ”الولایہ“ کے نام سے چار جلدوں میں مکمل کرادی۔ دوسری تکمیل کے بعد اللہ جل شانہ نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے بعد کے بیانات پر مشتمل مجموعہ ”خطبات عثمانی“ کے نام سے تین جلدوں میں شائع کرا دیا۔

مندرجہ بالا دو تحریری کاموں کی تکمیل کے بعد ”فقہی مقالات“ کی طرف توجہ ہوئی، اور الحمد للہ ایک سال کی محنت اور کوشش کے نتیجے میں اس جلد کا مولد تیار ہو گیا۔ یہ جلد مندرجہ ذیل مقالات پر مشتمل ہے :

(۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

”ورلڈ اکنامک فورم“ جس کا مرکز ”سوئٹزر لینڈ“ میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار لکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۰۸ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزر لینڈ کے شہر بازل میں منعقد ہوا، جس کا موضوع ”موجودہ

محاشی بحران اور اس کا حل تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا حسان کلیم صاحب سلمہ نے کر دیا، یہ ترجمہ ماہنامہ البلاغ میں کئی قسطوں میں شائع ہو چکا ہے۔

(۲) "اس عضو کی پیوند کاری، جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو"

یہ عربی مقالہ "زواجة عضو استوصل فی حد او قصاص" کا ترجمہ ہے۔ یہ مقالہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" جدو کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۴/۲۰ تا ۲۰/۲ مارچ ۱۹۹۰ء جدو میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی جلد اول میں شائع ہو چکا ہے۔

(۳) "کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا"

یہ عربی مقالہ "احکام التورق و تطبیقاته المصریة" کا ترجمہ ہے۔ یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی "المجمع الفقہی" المکة المکرمہ کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۱۹۹۰ء میں پیش کیا گیا، یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۴) "میتوہ کے لئے فقہ اور کئی کا حکم"

یہ مقالہ "کملة فتح الملہم شرح صحیح مسلم" کا حصہ تھا، اس موضوع پر حضرت دالانے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

(۵) "اجتہاد اور اس کی حقیقت"

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ”تخصّص فی الدعوة والارشاد“ کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب ”ماہنامہ البلاغ“ میں شائع ہو چکا ہے۔

(۶) ”کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟“

یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ”تخصّص فی الدعوة والارشاد“ کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ ”ماہنامہ البلاغ“ میں شائع ہو چکا ہے۔

(۷) ”المرافعة كالمقاضی“

کا مطلب..... طلاق لے لو..... عدد وطلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم..... یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو ”فتاویٰ عثمانی“ میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

(۸) ”الہدیٰ انتر نیٹسٹل“ کے انکار و عقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو ”فتاویٰ عثمانی“ میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت والا کے مزید مقالات کو جمع کرنے اور ان کا ترجمہ کر کے ”فقہی مقالات“ کا حصہ بنانے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ بیگم

استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۱ مارچ ۲۰۱۸ء

۲۰ ستمبر ۲۰۱۸ء

اجمالی فہرست

جلد نمبر : ۵

فقہی مقالات

صفحہ نمبر	عنوان
۱۵	﴿۱﴾ موجودہ عالمی بحران اور اسلامی تعلیمات
۷۷	﴿۲﴾ اس عضو کی پیوند کاری، جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو
۱۲۹	﴿۳﴾ کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا
۱۸۵	﴿۴﴾ سہوہ کے لئے نفقہ اور نکاحی کا حکم
۲۰۳	﴿۵﴾ اجتہاد اور اس کی حقیقت
۲۲۵	﴿۶﴾ کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟
۲۴۱	﴿۷﴾ المرأة کا تقاضی کا مطلب
۲۶۵	﴿۸﴾ الہدی انٹرنیشنل کے افکار و عقائد کا حکم

تفصیلی فہرست

صفحہ نمبر	عنوان
	۱۔ موجودہ عالمی معاشی بحران
۲۱	بازار کی معیشت اور منصوبہ بندی تقسیم دولت
۲۵	نفع کا محرک اور حرص
۳۵	حقیقت زور
۵۱	سٹہ (Speculation)
۵۳	تجارت کے ضروری اجزاء ترکیبی
۵۴	شارٹ سیل
۵۵	دیون کی فروخت
۵۸	شفافیت
۶۲	موجودہ بحران کیسے ابھرا؟
۶۵	اسباب اور علاج
۶۹	کچھ اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں
	۲۔ اس عہد کی پیوند کاری
	جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو
۷۸	بحث کے نکات
۷۹	مجٹی علیہ کا اپنے عضو کی پیوند کاری کرنا
۸۷	حقیقہ کا مسلک

عنوان

صفحہ نمبر

- ۹۱ شافعیہ کا مسلک
- ۹۲ حنبلیہ کا مسلک
- ۹۳ اس مسئلہ میں رائج قول
- ۹۷ قصص میں کانے مجھے عضو کی پیوند کاری
- ۱۰۶ کیا پیوند کاری کے زریعہ گایا گیا عضو ناپاک ہے؟
- ۱۲۱ حد میں کانے مجھے عضو کو لوٹانا
- ۱۲۳ اس مسئلے کے دو حل

۳۔ احکام التوزق و تطبیقاتہ المصرفیہ

- ۱۲۹ توزق کے لغوی معنی اور اصطلاحی معنی
- ۱۳۲ فقہاء کے نزدیک توزق کا حکم
- ۱۳۹ شوافع کا مذہب
- ۱۴۵ مالکیہ کا مذہب
- ۱۴۸ احناف کا مسلک
- ۱۵۷ فقہاء کے اقوال کا خلاصہ
- ۱۶۲ جس توزق کی فقہاء نے اہلالت ہی ہے اس کی حقیقت
- ۱۶۷ موجودہ شکلوں میں توزق کا مکمل نفاذ
- ۱۶۸ توزق کے معاملات میں توسع
- ۱۷۱ پہلی جہت
- ۱۷۱ دوسری جہت
- ۱۷۱ بالغ کا سامان خریدنے کے لئے متوزق کو وکیل بنانا

عنوان

صفحہ نمبر

۱۷۳	سورق کا بائع کو سامان بازار میں فروخت کرنے کا دیکھ بھال
۱۷۳	بین الاقوامی منڈیوں کے ذریعہ توثیق
۱۸۰	برکت کا خلاصہ

۴۔ مہتو کے لئے نفقہ اور مکنی کا حکم

۵۔ اجتہاد اور اس کی حقیقت

۲۰۳	موضوع کا انتخاب
۲۰۴	جواب کی ضرورت
۲۰۴	مغرب کی غلط فہمیاں
۲۰۴	نصوص میں اجتہاد کو جائز سمجھنا
۲۰۵	اجتہاد سے صرف کہوت مقصود ہے
۲۰۶	لفظ اجتہاد کا مآخذ
۲۰۷	اجتہاد کا مکمل
۲۰۸	نصوص سہکت ہونے کی صورتیں
۲۰۹	نصوص قطعہ میں اجتہاد نہیں ہو سکتا
۲۱۰	اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب
۲۱۲	صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوا ہے
۲۱۳	جزوی اجتہاد
۲۱۳	تغیر زمانہ سے تغیر فتویٰ کا مطلب

عنوان

صفحہ نمبر

- ۲۱۵ حکم کا مدار علت پر ہے، نہ کہ حکمت پر
- ۲۱۵ ایک خفی مثال
- ۲۱۷ علت کے معنی
- ۲۱۷ حکم کا مدار علت پر ہونے کی پہلی فقہی مثال
- ۲۱۸ دوسری مثال
- ۲۱۸ حرمت فحش کی علت سکر نہیں، فحشیت ہے
- ۲۱۹ علت اور حکمت میں فرق
- ۲۲۰ تیسری مثال
- ۲۲۰ سود میں ظلم سے بچانا علت نہیں، حکمت ہے
- ۲۲۱ اجتہاد کے سلسلے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کی رجحانات

۶۔ کیا حالات زمانہ بدلنے سے

احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

- ۲۲۶ جدت پسندوں کا شکوہ
- ۲۲۶ کیا تغیر احکام کا حکم مطلق اور عام ہے؟
- ۲۲۷ کیا ذرائع علم کا دائرہ غیر محدود ہے؟
- ۲۲۷ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال
- ۲۳۰ برٹریڈ و سل کا فلسفہ
- ۲۳۰ "الاحکام بتغییر المتغیر الزمان" کا پس منظر
- ۲۳۱ تغیر احکام کی شرائط
- ۲۳۲ غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟

عنوان

صفحہ نمبر

- ۲۳۲ خود ساختہ طبع کی مثال
- ۲۳۳ طبع مفقود ہونے سے حکم مفقود ہو جاتا ہے
- ۲۳۵ تعمیر طبع کی مختلف صورتیں
- ۲۳۶ مصلحت تعمیر حکم کا سبب کب بنتی ہے؟
- ۲۳۸ غلام کا کام

۷۔ "البراءۃ کا لقاضی" کا مطلب

- ۲۳۹ القاض "طلاق" کے لئے "لڑ" کا مطلب
- ۲۳۹ عدو طلاق میں دروغین کے اختلاف کا حکم
- ۲۴۲ لڑکی کا بیان
- ۲۴۶ لڑکے کا بیان
- ۲۴۷ جواب

۸۔ الہدیٰ، نظر، نیشنل کے انکار و عقائد کا حکم

- ۲۶۶ اجراء امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا
- ۲۶۷ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہمواری
- ۲۶۷ تلمیذ حق و باطل
- ۲۶۷ نفسی اختلافات کے ذریعہ دین میں شکوک و شبہات پیدا کرنا
- ۲۶۸ آسان دین
- ۲۶۹ منظر قات
- ۲۶۹ مظلوم سوالات
- ۲۷۰ جواب

اللہ

اللہ اکبر اللہ اکبر

اللہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(۱)

موجودہ عالمی معاشی بحران

اور

اسلامی تعلیمات

انگریزی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

مولانا احسان مجتبیٰ صاحب مدظلہم

میعن اسلامک پبلشرز

(۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

”ورلڈ اکنامک فورم“ جس کا مرکز ”سوئٹزر لینڈ“ میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری اور دیکھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۰۹ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزر لینڈ کے شہر یاموس میں منعقد ہوا، جس کا موضوع ”موجودہ معاشی بحران اور اس کا حل“ تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا احسان ظہیم صاحب سلمہ نے کروایا، یہ ترجمہ ماہنامہ ”البلاغ“ میں کئی نمبروں میں شائع ہو چکا ہے۔

صح ذلہ ذلہ مس ذلہ مس

موجودہ عالمی معاشی بحران

اور اسلامی تعلیمات

پچھلے دو سال میں پوری دنیا ایک معاشی اور مالیاتی بحران کی شکار ہوئی ہے، جس میں بڑے بڑے بینک دیوالیہ ہو گئے، سالہا سال سے غیر معمولی نفع کماتی ہوئی عالمی شہرت رکھنے والی کمپنیاں توش ہو کر بند ہو گئیں، دوسری کمپنیوں کے حصص کے دام ایک دم سے اتنے کم ہو گئے کہ لوگ بیٹھے بیٹھے اپنی دولت کا بہت بڑا حصہ گنوا بیٹھے۔ اگرچہ بحران کی ابتدا امریکہ سے ہوئی تھی، لیکن اس کے اثرات پوری دنیا پر پڑے ہیں، اور تجارتی کساد بازاری نے ہر ملک میں مشکلات پیدا کر دی ہیں، اس بحران کے اسباب اور علاج پر دنیا بھر کے معاشی ماہرین تبصرے کر رہے ہیں، ورلڈ ایکنامک فورم جس کا مرکز سوئٹزر لینڈ میں ہے، اس وقت معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جو ہر سال جنوری میں اپنا ایک بڑا اجلاس سوئٹزر لینڈ کے شہر یوروس میں منعقد کرتا ہے، اور اس میں سربراہان مملکت، وزراء اعلیٰ، خزانہ، دنیا بھر کے پالیسی ساز اداروں اور بڑی بڑی کمپنیوں کے سربراہ شریک ہوتے ہیں۔

جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا جو اجلاس منعقد ہوا، اس کا بنیادی موضوع یہ

تھا کہ موجودہ معاشی بحران سے سبق لیتے ہوئے دنیا کے معاشی نظام میں کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ اور اس میں دنیا بھر سے تقریباً ڈھائی ہزار ماہرین شریک ہوئے، اس اجلاس کے انعقاد سے پہلے اُس کے چیئرمین کی طرف سے مجھے دعوت دی گئی کہ میں نہ صرف اس اجلاس میں شرکت کروں، بلکہ اجلاس سے پہلے ایک مقالے میں یہ بتانے کی کوشش کروں کہ موجودہ معاشی نظام میں مذہبی اقدار اور اصولوں کی روشنی میں کیا خامیاں ہیں، اور انہیں ان اقدار اور اصولوں کے تحت کس طرح دور کیا جاسکتا ہے۔

میرے خیال میں اسلام کے معاشی احکام کو دنیا تک پہنچانے کا یہ اچھا موقع تھا، کیونکہ اس بحران کے اسباب کا وقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ تمام تر ان معاملات کا نتیجہ ہے جن پر اسلام نے روزِ اول سے پابندی لگائی ہوئی ہے۔ اگر معیشت و تجارت اسلام کے ذریعہ احکام کی پابند ہوتی تو اس قسم کے بحران کبھی رونما نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے میں بذاتِ خود اس موضوع پر لکھنا چاہتا تھا، ورنہ اتنا تک فوراً ہی اس دعوت نے اس خیال کو مزید تقویت پہنچائی، اس پس منظر میں میں نے یہ مقالہ انگریزی میں تحریر کر کے بھیجا، جسے ورنہ اتنا تک فوراً ہی اپنی ویب سائٹ پر درج کیا، اور اُس کا خلاصہ اپنی ایک رپورٹ میں شائع کر کے اپنے سالانہ اجلاس کے دوران ایک پریس کانفرنس میں اُس کی رونمائی کی، اور اسی دوران مجھے بھی مغربی حلقوں کے سامنے مقالے کے اہم نکات واضح کرنے کا موقع ملا، اصل مقالہ میری اپنی ویب سائٹ پر بھی موجود ہے، اور جن حضرات نے اسے پڑھا ہے، ان کی طرف سے تجویز پیش کی گئی ہے کہ اس کا ترجمہ عربی اور اردو دونوں زبانوں میں ہونا چاہیے، ریاض کا ایک اخبار اس کا عربی ترجمہ کر رہا ہے، اور اردو

ترجمہ کی ذمہ داری عزیز گرامی مولانا حسان کلیم صاحب نے لی، اور بفضلہ تعالیٰ چند ہی دنوں میں ماشاء اللہ بڑی قابلیت کے ساتھ ترجمہ مکمل کر لیا، جواب میری نظر ثانی کے بعد شائع ہو رہا ہے۔

ورلڈ اکٹا تک فورم چونکہ بنیادی طور پر غیر مسلموں کا ادارہ ہے، اس لئے یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اس مقالے میں براہ راست مخاطب وہی ہے، چونکہ لکھنے کے لئے وقت بھی مختصر ملا تھا، اور مقالے کی بہت طوالت سے بچنا بھی پیش نظر تھا، اس لئے اختصار کو بھی ملحوظ رکھا گیا، اور ان معاشی اصطلاحات کی مکمل تشریح بھی نہیں کی گئی جو فورم کے قارئین کے لئے قطعی غیر ضروری تھی، لیکن اردو ترجمے کے وقت ضرورت تھی کہ خاص خاص مقامات پر کچھ تشریحی اضافے کئے جائیں۔ چنانچہ ماشاء اللہ مولانا حسان کلیم صاحب نے اس ضرورت کو بھی بطریق احسن پورا کرنے کی کوشش کی ہے، جزاء اللہ تعالیٰ بحیرا و باریک فی عمرہ و علمہ و عملہ۔

اب یہ مقالہ آپ کے سامنے ہے، اللہ تبارک و تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر اسے اسلام کی تعلیمات کی حقانیت واضح کرنے اور اس پر عمل کی جدوجہد کرنے کا ذریعہ بنائے۔ آمین

محمد تقی عثمانی

۱۱ ربیع الاول ۱۴۳۵ھ

نیراہ ولی از قاہرہ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على
سيدنا و مولانا محمد و على آله و اصحابه اجمعين
و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين . اما بعد

آج کی دنیا جدید معاشیات میں ایک ایسی خالص مادی اور مادی سوچ کی
عادی ہے جو معاشی تصورات میں دین کی مداخلت کو گوارا نہیں کرتی ، اور اس کی بنیاد
پر مفروضہ ہے کہ :

”معاشیات مذہب کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے“

اس کے باوجود یہ بھی ایک دلچسپ ستم ظریفی ہے کہ ایک طرف ہر ذرہ اللہ
پر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ :

In God we trust

”ہم خدا ہی پر بھروسہ کرتے ہیں“

لیکن دوسری طرف جب ڈالر کمانے یا اسے تقسیم یا خرچ کرنے کے لئے
تقریبات متعین کرنے کی بات آتی ہے تو سارا اعتماد اور بھروسہ خدا سے ہٹ کر صرف
انسانی خیالات ہی پر کیا جاتا ہے ، جو محض ذاتی قیاسات پر مبنی ہوتے ہیں ، خدا کو اس
پورے منظر نامے سے اس طرح لا تعلق سمجھا جاتا ہے جیسے معاشی سرگرمیوں سے اس
کا کوئی واسطہ ہی نہیں ہے ۔

شاید یہ پہلا موقع ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے نتیجے میں جہاں مختلف
طبقات فکر و مشکلات کے حل کے لئے مختلف تجاویز لے لے کے آرہے ہیں وہاں
درندہ اسکانک فورم نے مذہب کے نمائندوں کو بھی دعوت دی ہے کہ وہ اخلاقی اقدار و
اصولوں اور تازہ افکار کی بنیاد پر معاشیات کی تشکیل نو کے لئے اپنی تجاویز پیش کریں ۔

یہ قائل تعریف پیش رفت دینی حلقوں کی طرف سے بھرپور تائید کی مستحق ہے۔

میں اسلامی تعلیمات کا، اور بالخصوص اسلامی معاشی تعلیمات کا ایک ادنیٰ طالب علم ہوں، اور اسی حیثیت سے اسلام کی معاشی تعلیمات کی روشنی میں چند بنیادی نکات پیش کرنا چاہتا ہوں، جن کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ وہ موجودہ معاشی دشواریوں کا حل تلاش کرنے کے لئے انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔

لیکن آگے بڑھنے سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

پہلی بات یہ ہے کہ جب اسلام کے مانیاتی یا معاشی اصولوں کا تذکرہ ہوتا ہے تو بعض اوقات ذہنوں میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان علماء ان اصولوں پر صرف اس لئے زور دیتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کی دینی ضرورت ہے، یا دوسرے الفاظ میں ان اصولوں کا تعلق صرف مسلمانوں کے ساتھ ہے، کسی اور کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ یہ غلط تصور ہے۔ اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کا ایک نظام عقائد ہے، جس کے بغیر اسلام کا مکمل فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا، لیکن جہاں تک اس کے معاشی، سیاسی اور معاشی اصولوں کا تعلق ہے، اس کے بنیادی فوائد صرف مسلمانوں کی حد تک محدود نہیں ہیں، بلکہ وہ بالعموم انسانیت کی اجتماعی فلاح و بہبود کے ضامن ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میں اس مضمون میں جو باتیں پیش کر رہا ہوں، بہت ممکن ہے کہ وہ جدید معاشی افکار سے مغلوب ماحول میں بہت زیادہ انقلابی محسوس ہوں، لیکن ہمارا موجودہ نظام جس کے بارے میں تجربات نے پوری طرح ثابت کر دیا کہ وہ خامیوں سے پر ہے، اگر ہم اس میں کوئی ہم گیر اصلاح لانا چاہتے ہیں، تو پھر ہمیں انقلابی تبدیلی کی کسی تجویز سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے، بشرطیکہ وہ

درست اور مضبوط دلائل پر مبنی ہو۔ موجودہ معاشی بحران چونکہ عالمگیر نوعیت کا ہے، اس لئے اس کا تقاضہ ہی یہ ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام میں ہمہ گیر تبدیلیاں لائی جائیں۔ ایسے عالمی بحران کے حل کے لئے محض معمولی رفوگری کارآمد نہیں ہو سکتی۔ لہذا ہمیں اپنے معاشی نظام کی ادور ہالنگ کی ضرورت ہے، ایسی ادور ہالنگ جو درست اقدار اور اصولوں کی بنیاد پر اس کی اس سرنوشکیل کرے، جس سے ایک ایسا نظام وجود میں آئے جو ایک طرف منصفانہ ہو اور دوسری طرف اتنا متوازن ہو کہ وہ آئے دن کے چیلکوں سے محفوظ رہنے کی ذاتی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس فورم میں یہ انتہائی تجاویز پیش کرنے کے لئے میری بہت افزائی و دلالت اکٹا ملک فورم کے چیئرمین کے اس گراں قدر تہرے سے ہوئی ہے جو انہوں نے اسی فورم کے گذشتہ اجلاس میں کیا تھا، خاص طور پر ان کے یہ الفاظ بہت اہمیت رکھتے ہیں کہ:

”آج ہم ایک انتہائی نکتہ تک پہنچ چکے ہیں، جس کے بعد

ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی

کریں، یا پھر زوال مسلسل اور مصائب کا سامنا کریں“

چونکہ تبدیلی ناگزیر ہو گئی ہے، اس لئے تبدیلی کا کوئی تصور تازہ غور و فکر کے دائرہ سے باہر نہیں رہنا چاہیے۔ موجودہ نظام میں جو تبدیلیاں درکار ہیں، یہ مضمون ان کی تمام تر تفصیلات کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے، لیکن چند بنیادی نکات سمجیدہ غور و فکر کے لئے پیش کئے جا رہے ہیں :

(۱) بازار کی معیشت اور منصفانہ تقسیم دولت

کسی معاشی نظام کے مقاصد سے متعلق جن اصولوں پر قرآن کریم زور دیتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ معاشرہ میں پیدا ہونے والی دولت عادلانہ اور منصفانہ طریقہ سے تقسیم ہونی چاہئے تاکہ دولت چند ہاتھوں میں اکٹھی ہو کر نہ رہ جائے۔ قرآن کریم فرماتا ہے :

لَا يَنْكُحُونَ ذُلُولَهُمْ إِلَّا عَنَاءَ مِنْكُمْ (۵۹:۷)

(ترجمہ) "تاکہ ایسا نہ ہو کہ (دولت) صرف تمہارے مالداروں کے درمیان گردش کرنے لگے"

معاشی سرگرمیوں کے لئے کسی نظام کو وضع کرتے وقت اس اصول کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہیے۔ بہت سے ماہرین معیشت نے بازار کی معیشت (Market Economy) (۱) کی کو غیر منصفانہ تقسیم دولت کا ذمہ دار قرار دیا ہے، اگرچہ بازار کی معیشت کے ان مخالفین کی جانب سے جو منصوبہ بند معیشت (Planned Economy) (۲) تجویز کی گئی تھی، وہ نہ ناقابل عمل ثابت ہو چکی ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بازار کی معیشت پر جو اعتراضات کئے گئے تھے، وہ سراسر غلط نہیں تھے۔

(۱) بازار کی معیشت کو سرمایہ دارانہ معیشت کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس سے مراد وہی معیشت ہے جس میں افرادی و فراوانی طبیعت کو تسلیم کرتے نہیں اپنے نفع کی خاطر کاروبار کرنے کی آزادی ہو، اور ہر فرد حسب قوت و شیا کی چیزیں مقرر کی جائیں۔

حکومت

(۲) منصوبہ بند معیشت سے مراد وہ اشتراکی معیشت ہے جس میں ہر فرد پر الزام کی حکومت مسلیم کرنے کے بجائے انجمن، یا صحت کی حکمت سمجھا جاتا ہے، اور ریاست ہی وسائل کی تقسیم وراثت یا کسی شخصیت معین کرنے کا کام کرتی ہے۔

ہوتا تو یہ چاہئے تھا کہ بازار کی معیشت کے وکلاء از خود اپنے نظام کا جائزہ لیتے، تاکہ غیر منصفانہ تقسیم کے عوامل کا خاتمہ کیا جاسکے، لیکن کتنے افسوس کی بات ہے کہ جب منصوبہ بند (اشتراکی) معیشت کا نظریہ عملی ناکامی سے دو چار ہوا تو مارکیٹ اکانومی کے حامیوں نے اس موقع کو سیاسی و معاشی دونوں میدانوں میں اپنی کامیابی تصور کرتے ہوئے بڑی خوش منامی۔ ان میں سے بعض تو اشتراکی معیشت کے سقوط پر اس قدر جوش میں تھے کہ وہ اعلان کر بیٹھے کہ ان کا نظام ہی واحد حتمی متبادل ہے، اور انہوں نے جذبات میں یہ پیشن گوئی بھی کر ڈالی کہ اب کوئی دوسرا نظام نہیں ابھر سکتا۔ یہ دلولہ اور جوش اس حقیقت کو نظر انداز کر گیا کہ آزاد بازاری کی معیشت کے نظریہ پر ہونے والی تنقید کے بعض پہلو بے بنیاد نہیں تھے۔ پوری دنیا میں ہر جگہ امیر غریب کے درمیان مہیب فاصلے موجود تھے، اور منصوبہ بند معیشت کے زوال کے بعد بھی مسلسل موجود رہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ (رسم و طلب کی) بازاری توانوں کے فطری عمل سے برا سرا نکا رہا تھا، لیکن ان کے ٹھیک ٹھیک اور منصفانہ طریقہ سے کام کرنے کے لئے یہ بھی ناگزیر تھا کہ انہیں کچھ حدود کا پابند بنایا جاتا، تاکہ انصاف کے ساتھ تمام انسانوں کے مفادات کی حفاظت کی جاسکتی۔ اگرچہ سرمایہ دار ممالک نے بازار پر بعض اصولی ضوابط عائد کئے، لیکن نظریاتی بنیادوں پر جن پابندیوں کی ضرورت تھی، ان کی سوچ ان سے بالکل خالی رہی۔

بہرحال کسی معیشت کی عمومی بہتری پر غور کرتے وقت صرف یہ کافی نہیں ہے کہ سرمایہ توجہ معنوی کی بڑھوتری پر مرکوز رکھی جائے، اور نہ یہ کافی ہے کہ صرف اس پر اطمینان کر لیا جائے کہ پیداواری پیداہ اپنی پوری قوت اور ممکنہ رفتار سے بھرا ہے۔

اس سے کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ تقسیم دولت کے نظام کو حقیقی معنی میں منصفانہ بنانے کی کوشش کی جائے، تاکہ ہر طبقہ کی ضروریات کو انصاف کے ساتھ پورا کیا جاسکے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے بازار کے لین دین پر جو نظر پڑتی پابندیاں عائد کرنے کی ضرورت ہے، ان پر اب تک کوئی سنجیدہ غور و فکر نہیں ہوا۔ چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ تمام اصولی وضوابط کے باوجود بازار کی پیدا کردہ دولت اب تک صرف چند متمول لوگوں کے درمیان گردش کر رہی ہے۔ یہاں تک کہ امریکہ جیسی مستحکم معیشت میں بھی تقسیم دولت کی جو صورت حال ہے، حی و لم ذوم خوف نے اس ارکاز دولت کا نقشہ اپنے ان الفاظ میں کھینچا ہے :

”ریاستہائے متحدہ امریکہ میں دولت مقابلہ صرف چند ہاتھوں میں کٹی ہوئی ہے، ۲۰۰۰ء میں صرف ایک فیصد طبقہ جو اعلیٰ سمجھا جاتا ہے، معاشرہ کی کل نجی دولت میں سے 34.6 فیصد حصہ کا مالک ہے۔ اور دوسرے درجہ 19.6 فیصد طبقہ (جو کاروباری منتظمین اور پیشہ ور لوگوں اور چھوٹے کاروباریوں پر مشتمل ہے) وہ 50.5 فیصد دولت کا مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ (امریکہ کی) پچاس فیصد دولت جو بہت بڑی دولت ہے، صرف بیس فیصد لوگوں کی ملکیت میں ہے، اور اسی فیصد اعلیٰ طبقہ (مزدور یا تنخواہ دار ملازمین) کیسے دولت کا صرف چند فیصد حصہ بچتا ہے۔ اور اگر صرف مالیاتی دولت کا لحاظ کیا جائے (یعنی گھر کی مالیت، کان کنی، بیچنے والی مجموعی صافی مالیت وغیرہ) تو اس کے مطابق تو بڑا ایک فیصد اعلیٰ طبقہ اور پر یہ ان کیا گیا ہے، وہ (34.6 فیصد

کے بجائے) مجموعی دولت کے اور زیادہ بڑے حصے، یعنی
42.7 فیصد کی ملکیت رکھتا ہے۔

یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ ترقی پذیر یا غیر ترقی یافتہ ممالک میں
صورت حال اس سے بھی زیادہ بدتر ہے۔ اس غیر متوازن اور غیر منصفانہ تقسیم
دولت کے نظام میں نظریاتی بنیادوں پر اصلاحات کی ضرورت ہے۔

اس وقت پوری دنیا سوچ رہی ہے بحران کی وجہ سے چیخ و پکار کر رہی ہے، لیکن
بہت کم لوگوں نے یہ احساس کیا ہے کہ درحقیقت بنیادی طور پر یہ امیر لوگوں کا بحران
ہے، جو دولت کے انباروں سے کھیل رہے تھے، اور اچانک ان کی آہ نیاں پھسل کر
بالکل نیچے آ گئیں۔ جہاں تک غریب لوگوں کا تعلق ہے، وہ بیچارے تو ایک دائمی
بحران میں زندگی گزار رہے ہیں، لیکن ان کے لئے کسی نے چیخ و پکار نہیں مچائی،
اور نہ ہی اس حالت کو عالمی بحران تسلیم کیا گیا، کیونکہ امیر لوگوں کی دولت مسلسل بڑھتی
رہنمائی سے بڑھ رہی تھی۔ بحران اس وقت تسلیم کیا گیا جب اس نے خود ان کے
دروازوں پر دستک دینی شروع کر دی، حالانکہ اس بحران کے نتیجے میں ان میں سے
کوئی اس طرح کی فاقہ کشی کا شکار نہیں ہوا جیسے یہ غریب لوگ روزانہ ہوتے ہیں۔
اس کے باوجود ان غریبوں کے دائمی مصائب نے دنیا کی توجہ اس طرح اپنی طرف
میں کھینچی جیسے موجود مالیاتی بحران نے کھینچی ہے۔ لیکن ہمیں کم از کم اس موقع پر
دوسروں کا درد بھی محسوس کرنا چاہئے، اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ
جاہل و لیٹا نہ بنے کہ ہمارے نظام میں وہ کیا خرابی ہے جس نے دنیا کی بیشتر آبادی کو
دائمی غریب میں مبتلا کر رکھا ہے، اور دولت مند لوگوں کو ترقی و ترقی سے معاشی
جھٹکوں کا نشانہ بنایا ہوا ہے، آئیے اس پہلو سے اپنے موجودہ معاشی ڈھانچے کا

جائزہ لیں :

اس میں شک نہیں ہے کہ طلب و رسد کی توہمیں بازاری معیشت میں انتہائی اہم کردار کی حامل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ انہیں فطری اور ہموار طریقے سے کام کرنے دیا جائے۔ لیکن ہمارے موجودہ نظام میں ایسے بہت سے عوامل ہیں، جو مالدار لوگوں کے لئے اجازت داری کے مواقع پیدا کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں بازاری توہمیں کا عمل رکاوٹوں سے دوچار ہو جاتا ہے، اور حقیقی توازن (real Equilibrium) کا موقع ہی نہیں آتا، اس کے علاوہ کچھ اور عوامل ہیں جو طلب و رسد کے ایک ایسے سراسر مصنوعی طریقہ کار کو جنم دیتے ہیں جو کسی بھی طرح حقیقی معاشی ضرورتوں کی عکاسی نہیں کرتا، بلکہ حقیقی معیشت کی ہموار کارکردگی کو مختل کرنے کے سوا کوئی خدمت انجام نہیں دیتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں ایسی اقدار اور ایسے اصولوں کی ضرورت ہے جو ہمارے موجودہ معاشی ڈھانچے میں موجود ان بنیادی خامیوں کا ازالہ کر سکیں۔ ذیل میں انہیں اقدار و اصولوں پر تھوڑی سی گفتگو مقصود ہے :

(۲) نفع کا محرک اور حرص

پہلی صدی ہجری کے ایک معروف عالم حضرت امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک انتہائی خوبصورت جملے میں زہ (روپے، پیسے) کی حقیقت کو بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :

”زہ تمہارا وہ ساتھی ہے کہ جب تک تم سے جدا نہ ہو

جائے، تمہیں کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا“

یہ مختصر لیکن جاندار تجربہ اپنے اندر دو بنیادی تصورات لئے ہوئے ہے، یہ دونوں تصورات معاشی سرگرمیوں کو درست سمت کی جانب لے جانے کے لئے بے حد اہم ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ ذریعہ ذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ وہ مخصوص مقاصد حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ ذرا اپنی ذات میں کوئی افادیت نہیں رکھتا، اس سے فائدہ اُسی وقت اٹھایا جاسکتا ہے جب اسے اپنے سے دور کر کے اس کے ذریعہ کوئی ذاتی فائدہ کی چیز خرید لی جائے۔

آئیے اب موجودہ معاشی صورتحال کے تناظر میں ان دو نظریات پر کچھ گفتگو کریں:

حکومت عدم مداخلت کی پالیسی (*Laissez faire*) اب سرمایہ دارانہ سماج میں بھی مقبول نہیں رہی، لیکن ذاتی منفعت کا عنصر (*Profit motive*) بہر حال بازار کی معیشت (*Market economy*) میں ایک انتہائی اہم کردار رکھتا ہے۔ اگر یہ اپنی حدود میں رہا ہوتا تو ہرگز مشکلات پیدا نہ کرتا۔ لیکن عملاً وہ ایسے کہ بسا اوقات ذاتی منفعت کے محرک (*Profit motive*) کا مطلب زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کی بے لگام آزادی کو سمجھ لیا گیا، خواہ اس کی خاطر دوسروں کا نقصان ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ مختلف حکومتوں کی طرف سے عائد کی جانے والی پابندیاں ذاتی منفعت کے محرک اور دولت کی بھوسوں کے درمیان نمایاں فرق قائم کرنے میں ناکام رہیں۔ جب انسان کے سامنے کوئی روحانی یا اخلاقی مقاصد نہ ہو اور ذاتی منفعت ہی کو معیشت کا واحد محرک سمجھ لیا جائے تو بالآخر یہ ذاتی منفعت ہی زندگی کا

حقیقی مقصد بھی قرار پایا جاتا ہے، اور اس طرح انسان رفتہ رفتہ ہر ممکن طریقے سے زیادہ سے زیادہ دولت اکٹھی کرنے کی کبھی نہ ختم ہونے والی ہوس کا شکار ہو جاتا ہے، پھر اسے اپنی ملکیت میں موجود سبکوں اور نوٹوں کی گنتی میں اضافہ ہی سے خوشی حاصل ہوتی ہے، اور وہ یہ نہیں سوچتا کہ حقیقت میں وہ ان سکوں اور نوٹوں سے کیا نفع حاصل کر پا رہا ہے؟ قرآن کریم اس طرح کے شخص کا حال ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے :

وَبَلِّغْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمُوزَةٍ ۖ الَّذِي خُفِعَ مَالًا وَعِلْدُهُ (المزہ: ۱۰۲)

”بڑی خبر لی ہے اس شخص کی جو پیٹھ پیچھے دوسروں پر عیب

لگانے والا (اور) منہ پر طعنہ دینے کا عادی ہو، جس نے

مال اکٹھا کیا ہو، اور اسے گننا رہتا ہو“

جب ایک شخص اس قسم کی ہوس کا شکار ہو جائے تو دولت کی کوئی مقدار بھی اسے مطمئن نہیں کر سکتی، نہ کوئی چیز مزید دولت حاصل کرنے کے لئے اس کی پیاس بجھا سکتی ہے، وہ اپنی املاک کی مقدار بڑھانے ہی کی فکر میں لگا رہتا ہے، چاہے منصفانہ ذرائع سے ہو، یا غیر منصفانہ ذرائع سے ہو۔ وہ اپنی املاک بڑھاتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اپنی محنت کے سارے ثمرات اپنے ورثاء کے لئے چھوڑ کر خالی ہاتھ اس دنیا سے روانہ ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم فرماتا ہے :

اَلْهٰكُمُ التَّكْوِيْنُ حَتّٰی زُوْنُمُ الْغٰنَاۃِ (التکوثر: ۱۰۲)

”ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر (دنیا کا ہمیشہ) حاصل

نہ کرنے کی ہوس نے تمہیں غفلت میں ڈال رکھا ہے، یہاں

تک کہ تم قبرستانوں میں جا پہنچتے ہو“

نبی اکرام میں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :
 "اگر ابن آدم کو دو دوا دیاں سونے کی بل جائیں، جب بھی وہ
 تیسری دوا دی کی خواہش کرے گا، یہ تو صرف مٹی ہی ہے جو
 ابن آدم کا پیٹ بھر سکتی ہے"

اس میں شک نہیں کہ معاشی سرگرمیاں کسی قسم کی دولت کے حصول کی
 خواہش کے بغیر وجود میں نہیں آسکتیں۔ اسی بناء پر اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے
 لئے جائز ذرائع سے دولت کمانے کی خواہش قابل مذمت نہیں ہے۔ دولت کی جس
 ہوس کی مذمت کی گئی ہے وہ ایسی ہوس ہے جو خود غرضانہ خواہشات سے آگے دیکھنے
 کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، اور صحیح نقطہ میں اس کو کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ اسلامی عقائد
 کی رو سے زندگی صرف اسی دنیا تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد بھی ایک زندگی
 آنے والی ہے، جس میں زندگی کا پورا احباب دینا ہوگا۔ ہوس اس جادوئی زندگی
 کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے، جس کی بھلائی ہی انسانوں کا مقصد حقیقی ہونا
 چاہئے۔ لیکن اگر صرف اسی دنیاوی زندگی کے اعتبار سے دیکھا جائے تب بھی
 حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی ہوس ہماری موجودہ زندگی میں بھی کوئی سدھار نہیں
 لاتی۔ اولاً تو اس لئے کہ ہوس ہمیشہ خود غرضی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے، اور اس
 خود غرضی کو معاشرہ کے اجتماعی مفادات سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ انسان کو زیادہ
 سے زیادہ فلاح کمانے کی دھن میں لگا دیتی ہے، چاہے اس کی وجہ سے پوری سوسائٹی
 کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اور مزید یہ کہ اس خود غرضی میں ہتلاہٹیں اس حقیقت کو فراموش
 کر بیٹھتا ہے کہ دولت کی تخلیق انسانوں کو نفع پہنچانے اور ان کی خدمت کے لئے
 ہوتی ہے، نہ کہ انسانوں کی تخلیق نالی و دولت کی خدمت کرنے کے لئے۔ مال و

دولت کا مقصد تو جسم اور روح کے لئے راحت و آرام خریدنا ہے۔ اگر زندگی کا سارا آرام و راحت زیادہ سے زیادہ کمانے کے گورکھ و حندوں ہی میں تھج دیا جائے، تو دولت کی اصل غرض ہی فوت ہوگئی۔ جسمانی اور روحانی آرام و راحت تو دور کنار، زیادہ سے زیادہ پیسے کمانے کی حد سے بڑھی ہوئی مشغولیت تو انسان کو تشویش و فکر کے ایک لامتناہی سلسلے میں الجھا دیتی ہے، جس کے بارے میں قرآن کریم فرماتا ہے کہ: ”دولت انسان کے لئے خود عذاب بن جاتی ہے“ (۹۰:۵۵)

خلاصہ یہ کہ لالچ اور ہوس کے نقصانات اس قدر نمایاں ہیں کہ کوئی بھی اس کو کسی بھی طرح خوبی قرار نہیں دیتا، بلکہ ہر شخص لالچ اور لالچی شخص کو برا ہی کہتا ہے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ لالچ کی برائی کرنے کے باوجود کوئی بھی شخص خود اپنے بارے میں لالچی ہونے کا اعتراف نہیں کرتا، نہ یہ ماننے کے لئے تیار ہوتا ہے کہ اس کا اپنا طرز عمل لالچ پر مبنی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ساری دشواری لالچ کی صحیح تعریف پہچاننے میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات خود لالچی ہی اپنی ایسی تشریح گڑھوا لیتی ہے جس سے اس میں مبتلا شخص مطمئن ہو بیٹھتا ہے کہ وہ لالچی نہیں ہے۔

ان سب باتوں سے واضح ہوا کہ محض اس جذبے کے عمومی انداز سے خدمت کر دینا اس برائی کے سدباب کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ کچھ دھوکہ اصول و ضوابط ہونے چاہئیں، جو ہمارے رویہ کو نظم و ضبط کا پابند بنائیں، تاکہ لالچ پر مبنی طرز عمل کے امکانات کو ختم کیا جاسکے، یا کم از کم اس میں کوئی کمی لائی جاسکے۔ ان اصول و ضوابط میں سے ایک اہم اصول زر کی حقیقت کو پہچانا ہے، جس کے لئے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے متوالے کا دوسرا پہلو قابل غور ہے۔

(۲) حقیقت زر

امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ بڑے مغز چیلے میں دوسرا نظریہ یہ ہے موجود ہے کہ زر اپنی ذات میں کسی خلقی منفعت یا استعمال (Intrinsic usufruct or value) کا حامل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ہمیں اسی وقت فائدہ پہنچاتا ہے جب ہم سے جدا ہوتا ہے، یعنی جب ہم وہ کسی دوسرے شخص کو بطور قیمت کسی ایسی چیز کے بدلے میں ادا کرتے ہیں جو پیدا شدہ اور ذاتی منفعت رکھتی ہے۔ زر کی تخلیق کھن جہاز لے کے آئے اور قدر کے پیمانے کے طور پر ہوئی ہے۔ یہ ایک ایسا اہم نظریہ ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں ہمارا معاشی نظام اصولی خرابیوں سے دوچار ہو چکا ہے، آئیے اس نظریہ کو اس کے مکمل تصور کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں :

جدید معاشی ماہرین اگرچہ اس نکتہ پر متفق ہیں کہ زر ایک جادو کا آئینہ اور قدر کا پیمانہ ہے، لیکن میرے محدود مطالعہ کے مطابق شاید کوئی اور اس بات کو اتنی تفصیل اور وضاحت کے ساتھ زیر بحث نہیں لایا، جس قدر وضاحت کے ساتھ اُسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھایا ہے جو بارہویں صدی کے انتخابی عالی دماغ فلسفین ہیں۔ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ تجزیہ انہی کے الفاظ میں پیش کیا جائے۔
دو فرماتے ہیں

”اور ہم دینار (زر) کی تخلیق اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتوں میں

سے ایک ہے، یہ پتھر ہیں جو اپنے اندر کوئی خلقی منفعت یا

استعمال نہیں رکھتے، لیکن اس کے باوجود تمام انسانوں کو اس

کی ضرورت ہے، اس لئے کہ ہر شخص اپنے کھانے پینے یا پہننے اور ملنے وغیرہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کثیر مقدار میں اشیاء کا ضرورت مند ہے، اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اس کے پاس وہ نہیں ہوتا جو اسے چاہئے، اور وہ چیز ہوتی ہے جس کی اس کو ضرورت نہیں، اس بناء پر تبادلو کے معاملات ناگزیر ہیں، لیکن ان معاملات کو ممکن بنانے کے لئے ایک ایسے مستقل معیار کی ضرورت ہے جس کی بنیاد پر قیمت کا تعین کیا جاسکے۔ اس لئے کہ آپس میں تبادلہ کی جانے والی اجناس نہ تو ہمیشہ ایک قسم کی ہوں گی، اور نہ ان کا ایک پیمانہ ہوگا جس کے ذریعہ یہ طے کیا جاسکے کہ ایک جنس کی کتنی مقدار دوسری جنس کی کتنی مقدار کی درست قیمت ہے؟ چنانچہ ان اجناس کو ایک ایسے ثالث اور واسطے کی ضرورت ہے جو ان کی حقیقی قدر کا تعین کر سکے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے درہم و دینار کو تمام اشیاء کے واسطے بطور منصف و ثالث کے پیدا کیا ہے، تاکہ ہر قسم کی دولت کی قدر و قیمت ان کے ذریعہ ناپی جاسکے۔ اور ان کی یہ حیثیت کہ یہ اشیاء کے لئے پیمانہ قدر ہیں، اس حقیقت پر مبنی ہے کہ یہ بذات خود مقصود نہیں۔ اگر یہ بذات خود مقصود ہوتے تو ممکن تھا کہ کوئی ان کو کسی ایک خاص غرض سے اپنے پاس رکھتا، اور اس کی اس نیت کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل ہو جاتی، جبکہ کوئی دوسرا شخص جس کے پیش نظر اس قسم

کی کوئی غرض نہیں، وہ شاید ان کو اتنی اہمیت نہ دیتا، اس طرح
 سارا نظام ہی گڑ بڑ ہو جاتا، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو
 اس خاص مقصد کے لئے پیدا کیا کہ یہ ایک ہاتھ سے
 دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتے رہیں، مختلف اجناس کی صحیح
 قیمت کے تعین کے لئے منصف و ثالث کا کام دیں، اور
 ضرورت کی اشیاء حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں، ان کی اس
 خصوصیت کا نتیجہ یہ ہے کہ جو شخص ان کا مالک ہوتا ہے، وہ گویا
 ہر چیز کا مالک ہوتا ہے، برخلاف اس شخص کے جو مثلاً کپڑے
 کا مالک ہے، وہ صرف کپڑے کا مالک ہے، باب اگر اس کو
 کھانے کی ضرورت ہے تو وہ سکتا ہے کہ کھانے کا مالک کپڑا
 لینے میں دلچسپی نہ رکھتا ہو، شاید اس کو اس وقت کسی جانور کی
 ضرورت ہو۔ اس بناء پر کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی جو ظاہر
 میں تو کچھ نہ ہو، لیکن واقع میں سب کچھ ہو۔ جس چیز کی کوئی
 اپنی خاص شکل نہیں ہوتی، بعض اوقات دوسری چیز کی نسبت
 سے اس کی مختلف شکلیں بن جاتی ہیں، جیسے آئینہ کہ خود اس کا اپنا
 کوئی رنگ نہیں ہوتا، لیکن وہ ہر رنگ کی عکاسی کرتا ہے۔ عین
 یہی حقیقت ہے زر کی، کہ بذات خود وہ کوئی مقصود چیز نہیں
 لیکن یہ ایک آلہ ہے جو تمام مقاصد تک پہنچاتا ہے۔ چنانچہ وہ
 شخص جو زر کو اس کی ذاتی خصوصیت کے برخلاف استعمال
 کرتا ہے، وہ حقیقت وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمت کی ناقہ دری

کر رہا ہے۔ اسی طرح جو شخص زر کا ارتکاز کر رہا ہے، وہ اس کے ساتھ نا انصافی کر رہا ہے، اور اس کی اصل غرض کو متاثر رہا ہے، اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک حکمران کو قید کر دے۔ اسی طرح جو شخص بھی زر کو سودی معاملات میں استعمال کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت کو ضائع کرتا ہے، اور نا انصافی مرتکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زر تو دوسری چیز میں حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ اپنی ذات میں مقصود ہونے کی وجہ سے تخلیق نہیں ہوا۔ اس لئے جس شخص نے زر کی کو خریدنا بیچنا شروع کر دیا، اور اسی کی تجارت شروع کر دی، تو اس نے اصل مقصد تخلیق کے برخلاف اسے ایک مقصود چیز اور مال تجارت بنالیا، جبکہ زر کو اس کے اصل مقصد پیدا کر کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کرنا بالکل نا انصافی ہے۔ اگر زر کی خرید و فروخت اور اس کی براہ راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زر ہی اصل مقصد ٹھہرے گا، اور اسی طرح کی بندش کا شکار ہو جائے گا، جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک حکمران کو جتنی عقیدہ کرنا یا ڈاکیے کو پیغام رسانی سے بودک دینا نا انصافی کے علاوہ اور کیا ہے؟ (احیاء العلوم، ج ۲، ص ۸۲۳)

یہ حقیقت ہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد آنے والے تمام ہی ماہرین معاشیات نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ زر کا اولہ کا ایک ذریعہ اور قدر کا بچہ نہ

ہے۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے اکثر نے اس نظریہ کو اس کے منطقی انجام تک نہیں پہنچایا۔ یہ ماہرین ایک طرف تو اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں کہ زر تبادلہ کا ذریعہ ہے، لیکن دوسری طرف زر (Money) اور جنس (Commodity) کے بنیادی فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے زر کو ایک جنس کی حیثیت بھی دیتے ہیں۔

زر اور جنس کے درمیان پائے جانے والے فرق کا خلاصہ درج ذیل نکات میں بتلایا جاسکتا ہے :

۱۔ زر بذات خود کسی فطری استعمال کا حامل نہیں، اسے براہ راست کسی انسانی ضرورت کے پورا کرنے میں استعمال نہیں کیا جاسکتا، اس کا استعمال صرف کچھ اشیاء یا خدمات حاصل کرنے کے لئے ہو سکتا ہے، جبکہ دوسری طرف استعمالی اجناس غلطی طور پر یہ صلاحیت رکھتی ہیں کہ انہیں کسی چیز سے بدلے بغیر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ اجناس مختلف اقسام و خصوصیات کی ہوتی ہیں، جبکہ زر سوائے قدر کے پیمانہ ہونے اور تبادلہ کے لئے آلہ کا کام دینے کے کسی اور وصف کا حامل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ زر کی ایک مقدار کے تمام افراد اور اکائیاں آپس میں سو فیصد برابر ہوتی ہیں، مثلاً ایک ہزار کا ایک پرانا نوٹ اور بوسیدہ نوٹ بھی وہی قیمت رکھتا ہے جو ہزار کا بالکل نیا اور کرا نوٹ رکھتا ہے۔

۳۔ اجناس میں خرید و فروخت کے سوائے کسی مخصوص اور متعین چیز کے ہوتے ہیں، مثلاً "الغ" نے ایک شخص کا خریدی جو اس طرح متعین ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے بتلایا جاسکتا ہے کہ یہ خاص کار خریدی جا رہی ہے، اور فروخت کرنے والے نے بھی اسی کار کو بیچنے پر رضامندی ظاہر کر دی، تو اب

”الف“ پورے طور پر حقدار ہے کہ خاص اسی کار کو لینے کا مطالبہ کرے، فروخت کرنے والا کسی اور کار کے لینے پر اسے مجبور نہیں کر سکتا، چاہے وہ دوسری کار اسی قسم کی ہو، اور انہی خصوصیات کی حامل ہو۔ اس کے برخلاف زر کو اشارہ کے ذریعہ متعین نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ”الف“ نے اگر ”ب“ سے کوئی چیز ایک ہزار روپے کا ایک مخصوص نوٹ دکھا کر خریدی ہے تب بھی ”الف“ ”ب“ کو ایک ہزار کا دوسرا نوٹ دے سکتا ہے۔

ان نکات سے بحث کر عقلی طور پر بھی دیکھیں تو بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ زر کو جنس کا درجہ دیا جائے۔ اس لئے کہ معاشی تقسیم کے مطابق اشیاء صرف دو ہی قسم کی ہوتی ہیں: استعمالی اشیاء (Goods Consumption) جن کو براہ راست استعمال کرنا مقصود ہو، یا پیداواری اشیاء (Productive goods) یعنی وہ اشیاء جن سے کوئی اور چیز پیدا کرنی ہو، زر ان دونوں میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ زر براہ راست استعمال میں آنے والی چیز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی فطری استعمال ہی نہیں، اس کے ساتھ یہ پیداواری شے بھی نہیں ہے، اسلئے کہ اس کے ذریعہ کسی چیز کی پیداوار نہیں ہوتی، جن لوگوں نے اسے پیداواری اشیاء میں شامل کیا ہے، وہ اپنے دعویٰ کی تائید میں کوئی خاطر خواہ دلائل مہیا نہیں کر سکے ہیں۔

”لڈولگ وون مائسر“ ہمارے زمانے کے ایک ماہر معاشیات ہیں، وہ ان کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد درج ذیل تجزیہ پیش کرتے ہیں:

”یہ درست ہے کہ ماہرین معاشیات کی اکثریت زر کو پیداواری اشیاء میں شمار کرتی ہے، تاہم اس کے اثبات کے لئے جو دلائل قابل اعتناء لوگوں نے پیش کئے ہیں، وہ بلا

جواز ہیں۔ کسی نظریہ کا ثبوت اس کی عقلی توجیہ میں پوشیدہ ہوتا ہے، نہ کہ اس کے تاریخی کنندگان کی عدوی برتری میں۔ اساتذہ فہن کا احترام اپنی جگہ، لیکن یہ کہتا پڑے گا کہ وہ اس معاملہ میں اپنے موقف کو بھرپور طریقہ سے ثابت کرنے سے قاصر ہیں۔

اس کے بعد مصنف نے اپنا سیلان ”کینز“ کے اس نظریہ کی طرف ظاہر کیا ہے کہ ذرا استعمال یا پیداواری اشیاء میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے، بلکہ یہ شخص جادو کا ایک ذریعہ ہے۔

اگر ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ زر خود کوئی مٹس نہیں ہے، تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا چاہئے تھا کہ یہ تجارتی سودوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، بذات خود کوئی مال تجارت نہیں ہے، خاص طور پر جب اس کا جادو ایک ہی قسم کے زر سے ہو، پھر تو نفع کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا چاہئے، لیکن اکثر ماہرین معاشیات اس کی آلودہ ہونے کی حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس حیثیت کے عقلی نتیجہ تک پہنچنے سے قاصر رہے، بلکہ انہوں نے زر کو یومیہ بنیاد پر مزید پیداوار زر کا آلہ مان لیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو بظاہر آلہ جادو کے اس نظریہ کے پانی ہیں، انہوں نے نہ صرف یہ کہ یہ نظریہ پیش کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے منطقی انجام تک بھی پہنچایا ہے۔ چنانچہ گزشتہ اقتباس کے یہ الفاظ دوبارہ ملحوظ آئیں :

”چنانچہ جس شخص نے زر کی کو خریدنا شروع کر دیا تو اس نے اس کی تخلیق کی حکمت کے بالکل برخلاف اسے بذات خود مقصود اور مال تجارت بنالیا۔ زر زر کی خرید و فروخت اور

اس کی بناء پر راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زور
اصل مقصد ظہیر سے گا اور اسی قسم کی بندش کا شکار ہو جائے گا
جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہو سکتی ہے۔

سود کے حرام ہونے کی ایک فلسفیانہ وجہ یہ بھی ہے، اس لیے کہ سود چاہے
وہ استغالی قرضوں پر لیا دیا جائے، یا تجارتی قرضوں پر، اس کے معاملات در
حقیقت زر کی تجارت ہی کی ایک شکل ہے۔ اس میں کسی حقیقی جنس کی خرید و فروخت
نہیں ہوتی، سود محض زر کو قرض پر دینے کے عوض وصول کیا جاتا ہے، جس کی ممانعت
پوری شدت کے ساتھ اکثر آسمانی کتابوں میں بالعموم آئی ہے، اور قرآن کریم میں
بالخصوص۔ قرآن کریم کہتا ہے :

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي
يَسْعَىٰ مِلَّةَ الشَّيْطَانِ مِنَ الْمَيْمَنِ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا
الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ، وَأَسْلَىٰ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۔

(۵۷:۱۶)

ترجمہ : جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا
ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر پاؤں لگا کر دیا ہو، اور اس حالت
میں ان کے چلنا اور سنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت
بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت
کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

لَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ الْفُرُوزَ وَالرِّبَا وَالْمَيْمَنَ وَالْمُضَافَاتِ

ترجمہ : اللہ سو کو ممتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّي أَنفَقْتُ فَرَقًا مِّنَ الرِّبَا

كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِذَا لَمْ تَقْعَلُوا فَاذَلُّوا يَخْرِبُ بَيْنَ اللَّهِ وَ
رَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُؤْمٌ أَمْوَالُكُمْ لَا تُنْفَلِكُونَهَا وَ
لَا تُنْفَلِكُونَهَا - (۲۷۸:۷۹:۷)

ترجمہ : مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو
اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقررہ صوبے کے ذمہ رہ گیا اسے
چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے
جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ اور اس باغیانہ روش سے توبہ کرتے
ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور سود
چھوڑ دو، تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا الْوَالِيْنَ أَمْوَالُكُمْ مَخْذُوعَةً

(۲۷۹:۷۹)

ترجمہ : اے ایمان والو! سود مت کھاؤ، دیکنا چوگنا کر کے
وَمَا تَقْبَلُونَ مِنَ الرِّبَا أَلْهَىٰ أَمْوَالُ النَّاسِ فَلَا يَرَوْنَ
عِنْدَ اللَّهِ - (۲۷۹:۷۹)

ترجمہ : اور جو سود تم اس غرض سے لوگے کہ وہ لوگوں کے
مال میں بکھری کر دیا، وہ بوجھے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بدھتا

یہ برافعت ابھی تک بائبل کے عہد نامہ قدیم میں موجود ہے، درج ذیل
اقتباسات حوالے سے طور پر تائید کے لئے پیش کئے جاتے ہیں :

”تم اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دو، نہ نقدی، نہ قلم، نہ اور کوئی
چیز جو سود پر قرض دی جاسکتی ہے“

(خبر قرآن، Deuteronomy: 23:19)

”اے خدا تیرے نیچے میں کون رہے گا۔ تیرے کو مقدس ہی کون سکونت کرے گا، وہی جس کی روش ہے صیب اور جس کا کام صداقت کا ہے، جو اپنے دل میں کج سوچتا ہے، جو اپنی نقدی سود پر نہیں دیتا، اور معصوم کے خلاف رشوت نہیں لیتا“
(سورہ اسراء: 15: 1, 2, 3)

”جو اپنی دولت کو سود خوری اور فحش سے بڑھاتا ہے وہ اس کے لئے جمع کرتا ہے جھگڑا جوں پر دم کرے گا“
(امثال: 28: 8)

”اور سود پر قرض نہ دے اور ناحق فلع نہ لے، اور بد کرداری سے دست بردار رہے، اور لوگوں کے درمیان سچا انصاف کرے، اور میرے قوانین پر چلے، اور میری قصاصوں کو حفظ کر کے عمل میں لائے، تو وہ یقیناً صادق ہے اور زندہ رہے گا“
(عزکلی: 18: 8, 9)

ان دو بی احکام سے درج ذیل اصول بہت واضح طور پر معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ ایک ہی نام کی کرنسی نہ سامان تجارت ہے، اور نہ اس کو دوسری اشیا کی طرح تجارت کا موضوع بنایا جاسکتا ہے، اور براہ راست زر کے ذریعہ زر کماتا صحیح ہے، البتہ اسے ایک حقیقی تجارت میں تبادلہ کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔

۲۔ اگر کسی استثنائی صورت میں کسی کرنسی کو کسی قسم کی کرنسی سے تبدیل کرنا ہو، یا اس کو قرض پر لینا ہو تو دونوں جانب سے ادائیگی برابر مقدار میں ہونا ضروری ہے، تاکہ زر کا استعمال اس مقصد کے لئے نہ ہو جس کے لئے وہ پیدا نہیں کیا گیا۔

لیکن جب زر کے ذریعہ زر کماتے کے رجحان کو جدید بینکاری نظام کی پشت

پناہی حاصل ہوئی، اور دینی تعلیمات اس کی راہ میں رکاوٹ بنیں، تو اس وقت یہ نظریہ ایجاد کیا گیا کہ تجارتی معاہدے کے لئے سود کے لین دین (انٹرسٹ) اور ذاتی استعمال کے قرضوں پر سود کے لین دین (یوژری) میں فرق ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ دینی مناعت صرف دوسری قسم (یوژری) کی ہے، اور پہلی قسم (انٹرسٹ) کو معصوم اور بے ضرر سمجھنا چاہئے۔

پھر جب ایک مرتبہ یہ رکاوٹ پار کر لی گئی تو اس نے سودی قرض پر مبنی ان معاملات کا پچاسک کھول دیا جو روز بروز بڑھتے ہی چلے گئے، اور جن کا حقیقی معیشت سے بالکل کوئی تعلق نہیں تھا۔

پہلے سرے میں تو اس رجحان نے کاغذی کرنسی کو جنم دیا، پھر جب یہ کاغذی کرنسی بینکوں میں ڈپازٹ کرائی گئی، تو اس نے ایک اور فرضی قسم کی ہلکی پیدا کی، جس کو فیکٹیشنل ری저و سسٹم (Fractional Reserve System) (۱) میں ذرا ہی تصور کیا جاتا ہے، اور اس فرضی کرنسی کا حجم حقیقت میں موجودہ کرنسی سے بھی تجاوز کر گیا۔

پھر اس کے بعد مالی دستاویزات (Financial Papers) کا دور آیا (یعنی سودی قرضوں کی نمائندگی کرنے والی ان دستاویزات کا جو بینکوں کے علاوہ دوسرے اداروں نے جاری کی ہوں) ان دستاویزات نے کوئی بڑا فروخت کرنے کے لئے ایک مستقل مارکیٹ کو وجود بخشا۔ پھر آسان دولت حاصل کرنے کی ہوس

(۱) فیکٹیشنل ری저و سسٹم: وہ قسم کا بر جس میں بینک اپنے اپادوں کا ایک مخصوص فیصدی حصہ مرکزی بینک تسلیم ہی طور پر رکھتا ہے، تاکہ مرکزی بینک غیر معمولی صورتحال میں اس کے لئے کے ذریعہ پانچ فیصد یا اونچے کر سکے۔

سے ایک اور نئی ایجاد کی، یعنی اختیارات (Options) (۱) مستحکمات (Futures) (۲) اور قرضوں کے تبادلے (Swaps) (۳) وغیرہ کی شکل میں مشتقات (Derivatives) (۴) کو جنم دیا۔

(۱) Options : مخصوص وقت اور قیمت پر کسی چیز کے خریدنے یا بیچنے کا حق جو فیہ حاصل کیا جاتا ہے، یہ حق حاصل کرنے والا خریدنے یا بیچنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ دوسرا فریق اس کے مطالبہ پر مخصوص قیمت پر خریدنے یا بیچنے کا پابند ہوتا ہے۔ مینا پٹر موجودہ مالیاتی نظام میں خوردگی ایک قابل فروخت و خرید تصور ہوتے ہیں، دوسرا پٹر لینے والا پھر وہی تو انہیں کے تحت کسی اور فروخت بھی کر سکتا ہے۔

(۲) Futures : اجناس، کرنسی، شیئرز، مالیاتی دستاویزات وغیرہ کی مخصوص مقدار کے خریدنے یا بیچنے کا معاہدہ جس کی راہ سے خرید یا بیچنی جانے والی چیز مستقبل کی مخصوص تاریخ پر ایک مخصوص قیمت کے بدلے میں خریدی جائے گی، یہ طرز زکو پٹری کی طرح مستقبل میں خریداری یا فروخت کا محض حق نہیں، بلکہ یہ بالحد و خرید و فروخت کے سوا کچھ نہیں، جن میں حق اور قیمت کا لین دین مستقبل کی ضرورت تاریخ پر ہوگا، لیکن حقیقی لین دین کے وجود میں آنے سے قبل ہی بالور ایک مستقبل مالی افادہ کے خریدنے سے بیچ جاتے ہیں، انہوں میں بجا ادکات سوارے کی ضرورت تاریخ پر اچانک حقیقی لین دین کے یا تو اعلیٰ نقصان کا فرق برآ کر لیا جاتا ہے، یا ایک اتوازی سوارے سے پہلے سوارے کو پابند ایجاد کیا ہے۔

(۳) Swaps : تعلق کرنسیوں میں ہماری شدہ قرضوں کے اسی میں تبادلے یا مختلف شرح سود کے تبادلے وغیرہ جیسی تبادلے کی صورت میں۔ مثلاً ایک برطانوی کمپنی کے پاس امریکا میں قرض حاصل کرنے کی سہولت ہے، جبکہ اس کو امریکا میں قرض کی ہے، دوسری طرف ایک جرمن کمپنی ہالکس ایک برکس معاہدہ سے مراد ہے، تو یہ دونوں کمپنیاں قرض ملے کر ایک دوسرے سے کرنسی کا تبادلہ کر لیں گی، دوسرا اصل قرض مالی اور ادائیگی کے وقت کی مناسبیت سے اپنے دوسرا ادائیگی کا وقت ملے کر لیں گی۔ یہ کرنسی Swap کی شکل میں ہے۔ اسی طرح ایک اور اہم قسم "تشریح سود کا تبادلہ" (Interest rate swap) ہے، مثلاً ایک کمپنی کو متعین شرح سود پر قرضے کی سہولت حاصل ہے، لیکن اسے کسی مخصوص اشاریہ سے مربوط قرض کا بدلہ شرح سود کے قرض کی ضرورت ہے، جبکہ دوسری طرف ایک کمپنی ہے جسکی ضرورت ہائیکس ہالکس برکس ہے، مثلاً اسے اپنے قرضوں کی شرح سود کا چندہ کر لیتے ہیں، دونوں کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، جبکہ اصل قرض دوسرے کو وہی شرح سود ملے گی، جس پر اسے قرضہ دہری کی کیا تھا، حالانکہ دونوں صورتوں کے علاوہ بھی اس قسم کے تبادلوں کی بہت سی قسمیں ہیں، جو Swap کے زمرے میں آتی ہیں۔ (اس کے لیے ملاحظہ فرمائیے)

پھر بیسویں صدی کے آخر میں مالیاتی انجینئرنگ (Financial Engineering) کے نام سے ایک نیا حسابی علم دریافت کیا گیا، جس نے عجیب پرچ طریقوں کے ذریعہ مشتقات (Derivatives) کے بے دریغ استعمال کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ یہ ایسے پیچیدہ طریقے تھے جن کو بعض ماہرین فن بھی سمجھنے سے قاصر نظر آئے۔ دیکھتے ہی دیکھتے یہ طلسماتی قسم کے معاملات ہر سرحد کو پار کر گئے، اور انہوں نے بالکل مصنوعی زر کو اس ناقابل یقین حد تک پہنچا دیا کہ اس کی مقدار (کسی ایک ملک کی نہیں) پوری دنیا کے تمام ملکوں کی مجموعی ملکی پیداوار (GDP) سے بھی بارہ گنا زیادہ بڑھ گئی۔

اس کا اندازہ اس بات سے لگایے کہ ۲۰۰۸ء میں مشتقات (Derivatives) کی مجموعی مالیت سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب امریکی ڈالر ملگائی گئی ہے، جبکہ پوری دنیا کی مجموعی ملکی پیداوار صرف ساٹھ اعشاریہ چھ کھرب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتقات کی مالیت پوری دنیا کے تمام ممالک کی مجموعی پیداوار سے بارہ گنا زیادہ تھی۔ اندازہ لگائیے سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب 741100,000,000,000 کس قدر بڑا عدد ہے جو چند ہزار ہندسوں پر مشتمل ہے، ۱۹۹۷ء میں جب یہ مالیت صرف چھ لاکھ کھرب تھی، اور چارہاں تھوڑے سے یہ تبصرہ کیا تھا :

”آپ اتنے بڑے عدد کو اپنے تصور میں کیسے لائیتے ہیں؟ آپ

(۴) مشتقات نامی Derivatives: انگریزی لفظ ہجڑ اور سواپ (Swap) کیسے سمجھیں؟ کوئی بھی نہ دے سکے گا۔ ”مشتقات نامی“ (Derivatives) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، جو بالکل دوسری طرح پر مشابہ صورتیں مشتقات کی مقدار ہیں، مشتقات بذات خود کسی ایک مخصوص مالیاتی طریقہ کار کا نام نہیں ہے۔

یہ سمجھنے کے لئے یہ تصور کر لیں کہ اس مالیت میں موجود دار کے
نوٹوں کو ایک دوسرے کے سرزوں سے لگا کر رکھا جائے، تو ایک
ایسی قطار وجود میں آئے گی، جو یہاں سے سورج تک چھ مرتبہ یا
چاند تک پچیس ہزار نو سو مرتبہ چکر کاٹ لے۔

اب آپ اندازہ لگا لیجئے کہ جب ۱۰۰۰ تک یہ مالیت سات سو اکتالیس
کھرب چالیس بیس ہے تو اب نوٹوں کی کتنی لمبی قطار بنے گی، اور وہ چاند یا سورج کے
گرد کتنی مرتبہ چکر کاٹ لے گی؟

اتنی بڑی مالیت کے سامنے نوٹوں کی شکل میں جاری ہونے والی اس کرنسی کی
جو بذات خود قرضوں میں بکڑی ہوئی ہے، کوئی حقیقت ہی نہیں رہی۔ وہ دنیا کے
عمومی رسد زر کا ایک بالکل معمولی ناقابل لحاظ حصہ بن گئی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ
زر ہے، اس کا زمین پر کوئی وجود ہی نہیں، بلکہ وہ صرف کمپیوٹر میں داخل کئے ہوئے
ہندسے ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سب کچھ پیچیدہ مالیاتی معاملات کا
پیدا کی ہوا بلبلہ ہے، جس کا حقیقی معیشت سے کوئی دور کا واسطہ نہیں ہے۔ یہ بالکل وہ
صورت حال ہے جس کی وجہ سے کوئی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نو سو سال پہلے کر چکے
تھے، جب انہوں نے اس پر اصرار کیا تھا کہ زر کو ایک سامان تجارت کے طور پر
استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے زر کی تجارت کے خطرناک
نتائج پر گفتگو کرتے ہوئے یہ تہرہ فرمایا تھا :

”روائی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ لوگوں کو حقیقی معاشی سرگرمیوں

سے روک دیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امرد کے مالک کو بیرو

نہ کی غیلو پنکمانے کی اجازت مل جائے، چاہے نقد سودوں کے

ذریعہ، یا ادھار معاملات کر کے، تو اس طریقے سے اس کے لئے
یہ بہت آسان ہو جائے گا کہ وہ اصل معیشت اور تجارت کے
جھنجھٹ میں پڑے بغیر بس سود کے ذریعہ پیسہ پر پیسہ کما سکے،
اور اس طریقہ کار کا بالآخر یہ نتیجہ نکلے گا کہ انسانیت کو جو فوائد درکار
ہیں، وہ لوگ جائیں گے، کیونکہ انسانیت کے فوائد کی حفاظت
حقیقی تہذیبی مدد، صنعت و تعمیرات کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔

ایسا لگتا ہے کہ جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ تبصرہ فرماتے وقت اپنی چشم تصور
سے ہمارے زمانے کے معاشی حالات کا مشاہدہ کر رہے تھے۔ جدید ماہرین
معاشیات بھی آج کے معاشی نظام پر تقریباً اسی قسم کی تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔
مثلاً کے طور پر ۱۹۳۷ء کے معاشی بحران کے دوران اسی پہلو کو اہتر حالات
کی بنیادی وجہ قرار دیا گیا تھا ”سلاؤتھ و بچٹن آف کامرس“ کی جانب سے قائم کردہ
معاشی بحران کا جائزہ لینے والی کمیٹی نے مسائل کی بنیادی وجہ بہت کا جائزہ لینے کے
بعد یہ تبصرہ کیا تھا :

”اس باعث کا مکمل اطمینان حاصل کرنے کے لئے کہ زر بطور آلہ
تبادلہ تقسیم اپنا کام درست طریق سے انجام دے رہا ہے، یہ
مناسب ہے کہ ایک مالی تجارت کے طور پر اس کی خرید و فروخت
کو بند کر دیا جائے“

لیکن یہ بعد از وقت امتحان بھی ذالیاتی بازاروں کی ذہنیت میں کوئی تبدیلی
واقع نہیں کر سکا اس طلبہ ذاتی بازار کی نہ کشمکش ترغیبات اتنی دلفریب تھیں کہ ماضی
سے سبق حاصل کر سنے کے بجائے اس میدان کے کھانڈی بہت ترقی و تجدید صورتیں

ایجاد کر کے اس غبارے میں طرید ہوا بھرنے پر لگے رہے، یہاں تک کہ موجودہ بحر ان کی شکل میں یہ غبارہ آخر کار پھٹ پڑا۔

یہ سب کچھ اس لئے ہوا کہ ذر کو سود کے ذریعہ مزید زور کمانے کی مشین کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت دی گئی، اور اس کا جو اصل وظیفہ تھا کہ وہ ایک آلہ بنادہ کے طور پر کام کرے، اس کو بالکل پس پشت ڈال دیا گیا۔

کوفی شخص یہاں پر ایک بہت سوزوں سوال کر سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ تجارتی سود نے تو یہ کلیدی کردار ادا کیا ہے کہ لوگوں کی جو پچیس سھٹل اور بیکار پڑی ہوئی تھیں، ان کو تجارت اور صنعت میں لگا پاء اب اگر سود کی اجازت نہ ہو تو بڑے پیمانے پر چلنے والے تجارتی ادارے جو یقیناً معاشرہ کی خوشحالی اور ترقی کے لئے ضروری ہیں، لوگوں کی بچتوں کے استعمال کے بغیر کیسے چل پائیں گے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ بچتوں کو سود کے بغیر بھی زیادہ بہتر طریقے پر اس طرح رائج کیا جاسکتا ہے کہ جس تجارت و صنعت نے ان کا بیڑہ استعمال کیا ہے، اس کے حقیقی نفع میں سے ان کا تناسب حصہ دیکر انہیں شریک بناتا جائے، موجودہ صورت حال تو یہ ہے کہ معاشرہ کی بچتوں کی بڑی عظیم مقدار کا سارا فائدہ معاشرے کا آئب بہت چھوٹا سا حصہ اکیلا اٹھا رہا ہے۔ میرے اپنے ملک "پاکستان" کی جون ۱۹۵۰ء کی صورت حال ملاحظہ فرمائیں :

چوبیس اعشاریہ نو ملین (دو کروڑ اسی لاکھ) کھانہ داروں میں سے صرف چھبیس ہزار چھ سو سنانو، یعنی مجموعی کھانہ داروں کے صرف اسی اعشاریہ ایک فیصد افراد نے ۱۹۵۰ء تقریباً دو کرب کی دولت خیر استعمال کی۔ یہ مالیت جاری کئے گئے قرضوں کا انتہر فیصد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہنگ کے کھاتوں میں کروڑوں

افراد نے جو خلیہ رقم جمع کرائی تھی، اس مجموعی دولت کا اہم حصہ صرف اعشاریہ ایک فیصد لوگ استعمال کر رہے ہیں، یہ لوگ اس کے بدلے سرمایہ کاری کرنے والوں کو نفع کا ایک بہت تھوڑا سا حصہ سود کی شکل میں دیتے ہیں، اور باقی ساری دولت کا سارا نفع خود ان کی اپنی خوشحالی میں اضافہ کا ذریعہ بنتا ہے، پھر اسی پر انکشاف نہیں، بلکہ یہ مالکان کاروبار جنہوں نے عوام کے پیسے کو استعمال کیا، اپنی مصنوعات کی قیمت اس حد تک بڑھاتے ہیں کہ چنگ کے ذریعہ ڈالنے والوں کو جو سود ادا کیا تھا، اسے اپنی مصنوعات کی لاگت کا حصہ بنا کر بڑھی ہوئی قیمت کی شکل میں واپس وصول کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ کاروں کی جیب میں سود کی شکل میں جو نفع مچا تھا وہ بھی قیمت کی شکل میں واپس انہی کے پاس لوٹ آتا ہے، مگر عام ڈالنے والوں کے حصے میں کچھ بھی نہیں آتا۔

یہ بات نہ کسی عقلی معیار پر درست ہے، اور نہ انصاف پر مبنی ہے کہ لاکھوں افراد کے سرمایہ سے کمائے ہوئے نفع کا ایک بہت بڑا حصہ ملٹی بھر مالکان کاروبار کے پاس چلا جائے، اور ان ڈالنے والوں کو جن کے روپے پیسے نے درحقیقت یہ نفع کمایا ہے، سود کی ایک چھوٹی سی رقم تھما دی جائے جو اکثر و بیشتر افراد زر کی شرح کے برابر بھی نہیں ہوتی، اور وہ بھی ان سے اشیاء صرف کی بڑھی ہوئی قیمت کے ضمن میں واپس لے لی جاتی ہے، یہ ان بنیادی وجوہات میں سے ایک ہے جس نے تقسیم دولت کے نظام کو غیر منصفہ نہ بنا دیا اور عام لوگوں کے مفادات کے خلاف بنا رکھا ہے، سود کا یہ پہلو بہت سے جدید ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی بد نظریہ سے ہے، مثال کے طور پر جیمز روبرٹسن کا یہ تہرہ ملاحظہ ہو :

”معاشی نظام میں سود کے موجودہ کردار نے ایک منظم طریقہ سے

پیسے کے بھاؤ کو کم دولت رکھنے والوں کی طرف سے زیادہ دولت رکھنے والوں کی طرف کر دیا ہے۔ ایک مرتبہ پھر غریب سے امیر کی طرف وسائل کی منتقلی، تیسری دنیا کے قرض کے بحران سے انتہائی ناخوشگوار طریقہ سے آشکارہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ صرف یہیں تک محدود نہیں، بلکہ پوری دنیا کی بھی صورت حال ہے۔ اس کی ایک جزوی وجہ تو یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے پاس دوسروں کو قرض دینے کے لئے زیادہ رقم ہے، وہ ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ سود کھاتے ہیں جن کے پاس کم رقم ہے۔ اور جزوی وجہ یہ ہے کہ سود کی ادا شدگی کا خرچہ تمام اشیاء و خدمات کی قیمت کا ایک قائل ذکر حصہ بن جاتا ہے۔ نیز جن چیزوں کے لئے قائلانگ مہیا کی جاتی ہے، ان میں ضروری اشیاء و خدمات کا ایک بہت بڑا حصہ نظر آتا ہے، جب ہم اس زاویہ سے نظام زیرِ ملاحظہ کرتے ہیں، اور یہ سوچتے ہیں کہ اسے کسی طرح از سر نو ترتیب دیا جائے کہ یہ ایک فعال اور حیرت انگیز اثرات سے محن و معیشت کے حصہ کے طور پر اپنا کام درست اور سزاوارتہ سے انجام دے سکے، تو اکیسویں صدی کے لئے سوچے اور افراط زر سے پاک نظام زر کے حق میں دیکھ جانے والے دلائل بہت مضبوط نظر آنے لگتے ہیں۔

صرف یہی نہیں کہ بعض ماہرین معاشیات کی طرف سے سود اور اس پر مبنی مالیاتی نظام پر تنقید ہی ہوئی ہو، بلکہ ان میں سے کچھ نے مختلف ایسے متبادل بھی تجویز کئے ہیں، جن کے تجربات چھوٹے پیمانے پر ہو چکے ہیں، اور یہ کوشش بھی ہوئی ہے کہ ان کو ملکی سطح پر دہرایا جائے، لیکن بالآخر بینکوں کی جانب سے ان کی مخالفت

ہوئی۔ ان تجربات کی کہانی مارگریت کینیڈی نے اپنی کتاب (Interest and Inflation free money) (سود اور افراط زر سے پاک زر) میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ ۱۹۳۲ء تا ۱۹۳۳ء کے درمیان آسٹریلیا کے ایک چھوٹے شہر میں غیر سودی تجربے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں:

”جب آسٹریلیا میں تین سو سے زیادہ بنادریاں اس مومے کو اختیار کرنے میں دلچسپی لینے لگیں تو آسٹریلین پبلک بنک نے اپنی اجارہ داری کے لئے خطرہ محسوس کیا اور اس نے ٹاؤن کونسل کے خلاف مداخلت شروع کر دی“

اس کے بعد انہوں نے ذکر کیا کہ ۱۹۳۳ء میں امریکہ کے کسی حصہ میں بعض باہرین معاشیات کی طرف سے بھی ایک متبادل نظام تجویز کیا گیا تھا، اور اسے سود کی جگہ نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، پھر انہوں نے بتایا کہ کس طرح با اختیار اداروں کی جانب سے اسے رد کر دیا گیا تھا۔

ان متبادل صورتوں کے حسن و قبح کی تفصیل میں جائے تلخ ان سے جس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ سود اور اس کے ذریعہ وجود میں آنے والے زر سے جان چھڑانے کی متعدد کوششیں ہو چکی ہیں، لیکن جن لوگوں کے ہاتھ میں زمام کار تھی، بظاہر ان کی طرف سے ان کوششوں پر درست توجہ نہیں دی گئی۔ لوگوں کی بچتوں کو مصفاۂ طریقہ سے استعمال کرنے کا طریقہ درحقیقت یہی ہے کہ جو خلق ان کی بچتوں کے ذریعہ کمایا گیا ہے، اس میں ان کو مناسب حصہ دے کر تھارتی اداروں میں ان کی ہاتھ شرکت حلیم کی جائے۔ یعنی بابت یہ ہے یہ اس صورت میں اگر کسی تھارت کو نقصان کا سامنا ہوگا تو وہ نقصان میں بھی حصہ دار ہوں

گے، اور یہ پہلو شاید پازیتروں کو راغب کرنے میں کچھ عملی دشواریوں کا بھی باعث ہو، لیکن نقصان کے امکانات کو تجارتی تنوع، پھیلاؤ اور مضبوط انتظامی معیار کے ذریعہ کم سے کم کیا جاسکتا ہے۔

اگر کوئی ادارہ الگ تھلک ہو کر اس حکمت عملی کو اختیار کر لے جب کہ دوسرے سارے ادارے متعین شرح سود کی بنیاد پر کام کر رہے ہوں، تو یہ صورت حال بلاشبہ اس الگ تھلک ادارہ کے لئے شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری میں شدید رکاوٹیں پیدا کرے گی، اس لئے کہ خوب نفع جاتے ہوئے تجارتی ادارے جنہیں کم شرح سود پر سرمایہ حاصل کرنے کا موقع حاصل ہوگا، کبھی اس پر راضی نہیں ہوں گے کہ سرمایہ فراہم کرنے والوں کے حق میں نفع کے کچھ حصہ سے دست بردار ہو جائیں دوسری طرف جن تجارتی اداروں میں نفع کے امکانات کم ہوں گے، وہ نفع و نقصان کی شرکت کی بنیاد پر سرمایہ وصول کرنے کے لئے دوڑ پڑیں گے، لیکن اگر سرمایہ کاری کا سارا نظام ہی شرکت کے تصور پر قائم ہو، اور سود کی بنیاد پر فرض حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو صنعت کاروں کے سامنے بھی اس کے سوا کوئی راستہ نہیں رہے گا کہ اپنے کاروبار میں سرمایہ کاری کرنے والوں کو برابری کی بنیاد پر اپنے کاروبار میں شرکت کا موقع فراہم کریں۔ یہ طریقہ ایک طرف تو وسیع اور معتدلتہ تقسیم دولت کی طرف لے کر جائے گا، اور دوسری طرف زوال پذیر حالات میں مالیاتی اداروں پر سے مالی ادائیگیوں کے بوجھ و بھی کم کرے گا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجودہ مالیاتی نظام جو عمل طور سے قرضوں پر مبنی ہے اس کے بجائے ایک ایسا نظام بنانا ہوگا جس میں سرمایہ کاری بنیادی طور سے شرکت پر مبنی ہوگی، اس میں کوئی شک نہیں کہ تبدیلی کے اس عمل میں ایسی بہت سی مشکلات

درپیش ہوں گی جن کے صلے کے لئے محنت کر لی پڑے گی، لیکن اگر ایک مرتبہ یہ نظریہ اصلاح کے لئے بنیادی ضرورت کے طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے، تو وہ ذہنی صلاحیتیں جنہوں نے ”فائن ٹھیکس سٹرٹ“ جیسا انتہائی پیچیدہ اور دشوار علم ایجاد کیا ہے، ان مشکلات کو حل کرنے میں ہرگز نا کام نہیں رہ سکتیں۔

شرکت پر مبنی اس مجوزہ نظام کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرض اور ادھار کے سودوں کا کوئی کردار ہی نہیں رہے گا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض اور رین (Debt) موجودہ صورتحال کی طرح ہماری معیشت کا بنیادی ماحفظ نہیں رہے گا، لیکن اس کے باوجود گھریلو استعمال کی اشیاء اور وسائل آمدورفت وغیرہ جیسی ضروری ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان کی ضرورت برقرار رہے گی، اسی طرح چھوٹے پیمانے پر تجارتی ضرورتوں کے لئے بھی برقرار رہے گی، لیکن ان سارے قرضوں (Debts) کی پشت پر حقیقی اثاثے ہوں گے، چنانچہ قرض میں ڈوبے ہوئے ایسے زر کے پھیلاؤ کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، جس کا حقیقی اثاثوں، یا پشت پر موجود اجناس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، آسان الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اس مجوزہ نظام میں سودی قرضوں کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، کریڈٹ یا تو ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کے ذریعہ وجود میں آئے گا، یا کرائے کے بدلے منصفین دینے کے معاملات کے ذریعہ وجود میں آئے گا۔ اس طریقہ سے زر اور حقیقی معیشت کے درمیان پائے جانے والے اس خطرناک عدم توازن کو ختم کیا جاسکے گا، جس نے پوری معیشت کو آہستہ آہستہ بلبلے میں بدل کر رکھ دیا ہے جو موقوفات پھنسا رہا ہے، اور اس کی وجہ سے جس بڑے ہونے پر تباہ کن اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ کسی ہم دھاکے سے بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

(۳) سٹہ (Speculation)

جس چوتھے نکتہ کو میں یہاں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ سٹہ بازی (Speculation) سے متعلق ہے، اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض لوگوں کے مطابق یہ ایک اچھے کام کا برنامہ ہے، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نہیں، یہ برے کام کا اچھا نام ہے، جب کوئی جھٹکا بازار کو ہٹا کر رکھ دیتا ہے تو اکثر سارا الزام اسی سٹہ بازی کے سر رکھا جاتا ہے، اسکے بد اثرات کے بارے میں جی و پکار بک جاتی ہے، سٹہ بازوں کو برا بھلا کہا جاتا ہے، اور نہیں ہموار معاشی بہاؤ کو متاثر کرنے کا الزام دیا جاتا ہے، لیکن ان سب کے باوجود سٹہ پر مبنی مالی معاملات اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جاری ساری رہتے ہیں، گویا وہ بالکل ناگزیر ضرورت ہے، اور ان سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک یہی طے نہیں ہو سکا آیا ہے بذات خود برا ہے، یا کوئی اور چیز ہے جو اسے برا بنادیتی ہے۔ آئیے ذرا اس پر غور کریں۔

آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق Speculation کا لغوی مفہوم ہے:

”جو کچھ ہو چکا ہے، یا ہو سکتا ہے، اس کے بارے میں تمام

حقائق جانے بغیر رائے قائم کرنے کا عمل“

معاشی اصطلاح کے مطابق اس کی تعریف ہے :

”بازاری قیمت میں تبدیلیوں سے نفع حاصل کرنے کی

کوشش، جس کے نتیجے میں سرمائے میں متوقع اضافہ کی خاطر

موجودہ آمدنی کو چھوڑ دیا جائے“

مستقبل میں کیا ہونے والا ہے؟ غلابری بات ہے کہ کوئی شخص بھی اس کے بارے میں سو فیصد درست معلومات رکھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کچھ کر سکتا ہے تو یہ یہی ہے کہ بہتر سے بہتر طریقے استعمال کر کے اس کے متعلق اندازہ اور تخمینہ لگائے۔ اس اعتبار سے ہر سرمایہ کاری اور بر تجارت میں ظن و تخمین (Speculation) کا عنصر ضرور ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر قسم کا ظن و تخمین برا نہیں ہوتا، لیکن جب اندازہ لگانے کے اس عمل (Speculation) کو کسی قید اور پابندی کے بغیر کام کرنے دیا جائے، تو اس کے بد اثرات جوئے خانے میں ہونے والی قمار بازی سے بھی زیادہ خطرناک ہوتے ہیں، اور پھر یہ مطالبہ ابھرتا ہے کہ قوموں کی دولت کا دار و مدار اس پر ہے کہ اس جنگلی درندے کو کیسے پنجرے میں لایا جائے؟

جنہا سوال یہ ہے کہ بے ضرر کاروباری اندازوں اور اس نئے کے درمیان کیسے کوئی حد کھینچی جائے جو حرا کیلئے کے مرادف ہوتا ہے؟ اگر ظن و تخمین کا استعمال حقیقی تجارتی سودے کی حد تک محدود رہے تو یہ کبھی معاشرے کے لئے کوئی مشکل گھڑی نہ کرے۔ آدم اسمتھ نے جہاں سلف (Speculation) کے بارے میں گفتگو کی ہے، وہاں اس نے وہ سلف مراد لیا ہے جو حقیقی تجارتی سررمیوں میں کیا جائے، اس نے سلف کرنے والے (Speculation) کا ایک ایسے تاجر کی حیثیت میں تعارف کروایا ہے جو کسی پسے سے ملے شدہ یا ایک متعین تجارت کو اختیار نہیں کرتا، مثلاً اس سال وہ تاج کو تاجر ہے، تو اگلے سال چاہے گا۔ وہ ہر ایسی تجارت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اسے عام تجارتوں سے زیادہ نفع ہوتا نظر آئے، اور جب وہ دیکھتا ہے کہ اس تجارت کا نفع باقی تجارتوں کے نفع کی سطح پر آ رہا ہے، تو اسے ترک کر دیتا ہے۔ اس طرح کاروبار نے وارتہ جرمعاشی نظام کے لئے کوئی خطرہ پیدا

نہیں کرتا۔ اسلام نے بھی اس قسم کے کاروبار پر کوئی پابندی نہیں لگائی، جب تک وہ ناجائز ذخیرہ اندوزی کی حد تک نہ پہنچے۔ جسے اسلام فقہ میں احکام کہا گیا ہے، اور بشرطیکہ اس سے تجارت کے کسی اور حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے، ویسا تا جروا کر کوئی غلط فیصلہ کر بیٹھ تو زیادہ سے زیادہ اپنے آپ کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ برخلاف موجودہ دور کے مالیاتی سسٹم کے جس کی سرگرمیاں پورے نظام ہی کو خطرہ میں ڈال دیتی ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سسٹم کرنے والے کسی حقیقی تجارتی سودے میں داخل نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اکثر معاملات حقیقی تجارت ہی نہیں کہلا سکتے۔ اس لئے یہاں ہمیں اس کا جائزہ لے لینا مناسب ہے کہ تجارت کا حقیقی مفہوم ہے کیا؟

(۴) تجارت کے ضروری اجزاء کی ترکیبی

ایک عام آدمی بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ تجارت ایک ایسی سرگرمی کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کسی چیز کی ملکیت کوئی قیمت لے کر دوسرے کو منتقل کرتا ہے، یہ تصور بذات خود اس مفروضے پر مبنی ہے کہ جب کوئی تجارتی معاملہ انجام دیا جاتا ہے تو ملکیت منتقل کرنے والا شخص پہلے سے اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کی ملکیت وہ دوسرے کی طرف منتقل کر رہا ہے، اس بات کا منطقی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ کوئی شخص جب تک کسی چیز کا مالک نہ بن جائے، اسے فروخت نہیں کر سکتا، یہ نہ صرف درست فقہ کی ایک عقلی ضرورت ہے، بلکہ اسلامی قانون کی رو سے ایک دینی حکم بھی ہے، اور اس کی بنیاد نبی کریم ﷺ کے اس فرمان پر ہے:

لَا بَيْعَ مَا لَيْسَ بِكَ

جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے، اس کو مت بیچو

پھر صرف ملکیت حاصل کرنا ہی شرط نہیں، بلکہ نبی کریم ﷺ نے یہ ہدایت بھی دی ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک نہ بیچو جب تک وہ تمہارے قبضے میں نہ آجائے، اور اسی کے متعلق نبی کریم ﷺ نے ایک اور وسیع اصول مقرر فرمایا کہ کسی کے لئے ایسی کوئی چیز فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں ہے جس کی ذمہ داری اس نے نہ اٹھائی ہو، اور اس چیز سے وابستہ خطرات اس کی طرف منتقل نہ ہو گئے ہوں، چونکہ جب تک خریدار خریدی ہوئی چیز کو حقیقی یا معنوی طور پر اپنے قبضے میں نہیں لے گا، اس وقت تک اس چیز سے وابستہ خطرات اس کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اس لئے اس کو اجازت نہیں ہے کہ وہ یہ چیز حقیقی یا معنوی قبضہ کے بغیر کسی تیسرے کو فروخت کرے۔ معنوی قبضہ کی مثلاً یہ صورت ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے کسی وکیل کے ذریعہ قبضہ میں لے، یا اس چیز سے متعلق ایسے کاغذات اپنی تحویل میں لے لے جو اسے خریدی ہوئی چیز پر پورا کنٹرول دیتے ہوں۔

(۵) شارٹ سیل (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا)

لیکن آج کے دور میں سٹ بازی کی بنیاد پر ہونے والی خرید و فروخت اکثر و بیشتر بغیر ملکیت حاصل کئے ہونے انجام پا رہی ہیں۔ سٹ کے بازار میں *Short Sale* (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا) اور *Blank Sale* (بغیر ملکیت حاصل کئے اور بروقت چیز کو حاصل کرنے کا کوئی حقیقی انتظام کئے بغیر فروخت کرنا) ہی غالب ہیں۔ اور یہ ان وجوہات میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے یہ معاملات حقیقی تجارت کے زمرہ میں نہیں آتے۔

تجارت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حقیقی خریدار واقعی یہ چاہتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کا قبضہ لے، یا تو خود اپنے استعمال کے لئے، یا اسے آگے کسی کو فروخت کرنے

کے لئے۔ لیکن سٹ بازار عام طور پر چیز کا قبضہ لینے کی نیت سے نہیں خریدتے۔ ان کی ساری دلچسپی قیمت کے اتار چڑھاؤ میں ہوتی ہے، اور پے در پے چند سودے کرنے کے بعد ان کا کام صرف فرقی ادا کرنا یا وصول کرنا ہوتا ہے۔ اسی کی وجہ سے سارا نظام بجائے تجارتی کاروبار کے ”جوا“ بن کر رہ جاتا ہے۔

”سٹریٹسٹ کیسل“ جو ایک بینکار ہیں، ان کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایڈورڈ ہنٹمن سے کہا تھا :

”میں جب جوان تھا تو لوگ مجھے جوئے باز کہا کرتے تھے، اور جب میرے کاموں کا دائرہ وسیع ہوا تو میں سٹ بازار Speculator کے نام سے مشہور ہو گیا، اور اب میں ایک بینکار کہلاتا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ میں تمام وقت ایک ہی کام کرتا چلا آ رہا ہوں“

یہ ہے سٹ کا وہ پہلو جس کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تجارت اور ”جوا“ دو مختلف چیزیں ہیں، جن کے مقاصد بھی مختلف ہیں، جب تجارت اور جوئے یا جوئے سے مشابہ صورت کو گنڈا کر دیا جائے گا تو یہ سارا نظام ایک مفلوب بن کر رہ جائے گا، جو کبھی بھی ہموار طریقے سے کام نہیں کر سکے گا۔ اگر سٹ کو ملکیت کے بغیر ہونے والی فروخت اور ان کھوکھلے اور مصنوعی سودوں سے الگ کر لیا جائے جن کا نتیجہ سوائے قیمت کا فرق برابر کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا تو وہ کبھی بحالی کی گنجائش پیدا نہیں کرے گا۔

(۶) دیون (Debts) کی فروخت

چونکہ حقیقی بیع کا مقصد یہ ہے کہ فروخت شدہ چیز کی ملکیت خریدار کی طرف

نقل کر دی جائے، اس لئے یہ بھی بالکل سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ خود فروخت کرنے والے کا اس چیز پر مکمل قبضہ اور اختیار ہو، تاکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد کرنے پر پوری طرح قادر ہو۔ اگر اس بات میں شک ہو کہ فروخت کرنے والا جو چیز بیچ رہا ہے، آیا وہ خریدار کو بھی سپرد کر سکے گا یا نہیں، تو یہ بھی ایک طرح سے خریدار کو دھوکہ دیتا ہوا۔

مثال کے طور پر اگر ”الف“ ایک سو بائیس فون کا مالک ہے، لیکن فون کہیں کھو گیا ہے، تو باوجود اس کے کہ اس کو پوری امید ہو کہ فون مل جائے گا، وہ اسے ”ب“ کو فروخت نہیں کر سکتا۔ اس طرح کی بیع تو صرف اسی صورت میں درست ہو سکتی ہیں کہ بیچنے والا یہ شرط قبول کرے کہ ایک وقت مقررہ کے اندر اندر فون نہ ملا تو ”ب“ کو اس سے قیمت واپس لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اب اگر ”الف“ نے کچھ رقم اپنے قرض داروں کو دے رکھی ہے، جو ان کے ذمہ واجب الادا ہے تو اس پر بھی بالکل یہی اصول لاگو ہونا چاہئے۔ اس لئے یہ بات بالکل موافقہ فقہی نہیں ہے کہ قرض دار ضرور اپنے ذمہ واجب رقم ”الف“ کو ادا کر دیں گے، کیونکہ اس امکان کو رو نہیں کیا جاسکتا کہ وہ قرض ادا نہ کریں، چنانچہ ”الف“ کو اس بات کی اجازت نہیں ہونی چاہئے کہ وہ یہ قابل وصول قرضے ”ب“ کو فروخت کر سکے۔ اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”الف“ (فروخت کرنے والا) قرضہ داروں کے نادہندہ ہونے کے خطرہ کو ”ب“ (خریدار) کی طرف منتقل کر رہا ہے، اگر قرضہ ادا ایسی جھپٹ کرے تو ”ب“ (خریدار) اپنے ان پیسوں سے ہاتھ دھو بیٹھے گا جو اس نے ”الف“ (فروخت کرنے والے) کو ادا کئے ہیں۔ یہ قانون اسلامی کی رو سے قرض اور دین کی فروخت کے منع ہونے کی ایک وجہ ہے۔

قرضوں کی فروخت ممنوع ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض اور دین کی فروخت اس طرح ہوتی ہے کہ خریدار اسے قابل وصول رقم میں کوئی کبر کے خریدتا ہے، جس کی وجہ سے ان معاملات میں سود کا عنصر داخل ہو جاتا ہے، جس کی حرمت پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

اگر کوئی یہ سوال اٹھائے کہ قرض و دین کا خریدار اگر خود ہی قرضداروں کی تادہ بندی کے خطرے کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہے، اور اسی وجہ سے وہ کوئی کا قائدہ بھی حاصل کر رہا ہے، اس لئے یہ تو ایک باہمی رضامندی کا سودا ہوا، اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باہمی رضامندی ہمیشہ معاہدے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر رشوت ہی کو لے لیجئے، اکثر و بیشتر صورتوں میں رشوت باہمی رضامندی ہی سے لی دی جاتی ہے، لیکن پھر بھی محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر اس کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اسلامی قانون نے اس اصول کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا ہے۔ بول تو اسلامی قانون ہر معاملہ میں دونوں فریقوں کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے، اور کسی ایسے معاملے کی اجازت نہیں دیتا جس میں کسی بھی فریق کے ساتھ انصافی کا کوئی عنصر پایا جاتا ہو، چاہے وہ فریق خود اس نا انصافی پر راضی ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ دوسرے اگر کوئی معاہدہ معاشرے کے لئے عمومی نقصان کا باعث بن رہا ہو، تو بھی باہمی رضامندی کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، جیسے کہ رشوت یا سود کے معاملہ میں یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

موجودہ بحران میں ہم نے دیکھا کہ جن اسباب نے مشکلات پیدا کیں، ان میں ثانوی درجے کے قرضوں (Sub-prime Loans) (۱) کی فروخت ایک اہم وجہ تھی جو معاشرے کے لئے تباہ کن اثرات لے کر آئی۔ چنانچہ اس قسم کے مالی معاملات کو محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر سند جواز نہیں دی جاسکتی۔

(۷) شفافیت

ہموار تجارت کی ایک بنیادی ضرورت شفافیت ہے، تمام ہی مقبول قانونی نظاموں نے اس پر زور دیا ہے، لیکن اسلامی شریعت کا اس نکتہ پر بہت خاص زور ہے۔ کسی معاملہ کے فریقین کو انہی طریقے سے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ کیا کرنے جا رہے ہیں؟ خریدار کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ کیا خرید رہا ہے؟ فروخت کرنے والے کے علم میں ہونا چاہئے کہ اسے کیا قیمت ملنے والی ہے؟ اور وہ کب اس کا مطالبہ کرنے کے قابل ہوگا؟ اگر کوئی چیز ایک پیکٹ میں بند ہو، اور اس کے بارے میں پوری معلومات حاصل نہ ہوں کہ وہ کیا ہے؟ اس کی مقدار کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ تو اس کی فروخت درست نہیں ہے، اگرچہ خریدار اس کو خرید کر قسمت آزمائی

(۱) غیر سیاری قرضے (Sub-prime Loans) کڑی مالی حیثیت (Poor Credit Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر کمزور کے لئے قرض لینے والوں) کو جاری کئے گئے قرضے، کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے انہیں ایک طرف پر رکھ دیا جاتا ہے کہ انہیں دینے کا خطرہ ہے۔ لیکن دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے انہیں دینے پر کشش بھی ہوتی ہے، لہذا ان کی ضمانت کے طور پر کمالات گروہی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ اطمینان ہے کہ انہیں دینے کی صورت میں دکان کی فروخت سے اس کا سرمایہ حاصل ہو جائے گا۔

کے لئے تیار ہو۔ وہ سودے جن میں ضروری معلومات مہیا نہ ہوں، شریعت کے قانون میں "غرر" کہلاتے ہیں، جس کی نبی کریم ﷺ نے بہت کلمے الفاظ میں ممانعت فرمائی ہے۔ یہ اصول کہ "مشتري بوشيار باش" (یعنی خریدار خود بوشیار ہو کر کوئی چیز خریدے، ورنہ بعد میں وہ خود ذمہ دار ہوگا) شری قانون کی رو سے اس قدر عام نہیں ہے جتنا بعض دوسرے قانونی نظاموں میں ہے، اگر کوئی سامان عیب دار ہے تو یہ فروخت کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ خریدار کو اس سے آگاہ کرے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا :

"جو کوئی بھی عیب دار سامان بغیر آگاہ کئے فروخت کرتا ہے تو وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے غضب کا شکار ہوگا"

آج مالیاتی بازاروں میں ہونے والے بعض معاملات شفافیت کے معیار پر پورے اس لئے بھی نہیں اترتے کہ وہ اس قدر پیچیدہ اور مفلک ہوتے ہیں کہ وہ لوگ جو ان معاملات میں کسی طرح حصہ دار ہوتے ہیں، ان کو سمجھ نہیں پاتے۔ بعض معاملات تو ایسے ہیں کہ عام آدمی کا تو ذکر ہی کیا؟ اچھے خاصے فی ماہرین کی سمجھ سے بھی باہر ہوتے ہیں۔ بعض مالی مصنوعات کی تحریرات پیچیدگی کا تو یہ عالم ہے کہ ہمارے زمانے کے ایک معروف ماہر معاشیات اور بذات خود مالیاتی میدان میں متحرک شخصیت جورج سوروس صاحب جیسے لوگ بھی یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ ان کے طریقہ کار کو پورے طور پر سمجھنے سے قاصر ہیں، رچ ڈھومسن نے مالی مشتقات (Derivatives) سے متعلق اپنی کتاب میں لکھا ہے :

۱۹۹۲ء میں بینک آف انکلیڈ کو مات دینے والے شخص کی شہرت رکھنے والے جورج سوروس نے اپریل ۱۹۹۳ء میں مورگن سیکورٹی بیزنس کی گرد ہینٹھ کے بعد

پارلیمانی بینکنگ کمیشن کے سامنے اپنے حلفیہ بیان میں ویجیڈہ "مشقات" کی مشکل کا خلاصہ اپنے ان الفاظ میں پیش کیا :

"ویجیڈہ مشقات کی بہتات ہے، اور بعض تو اس قدر پر اسرار ہیں کہ ان سے متعلق خطرات کو صحیح طور پر سمجھنا بہت حساس قسم کے سرمایہ کاروں کے لئے بھی مشکل ہے، اور میں خود بھی ایسے ہی سرمایہ کاروں میں تصور کیا جاتا ہوں۔ بعض تو خاص طور پر اس انداز سے تشکیل دیے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ ادارتی سطح پر سرمایہ کاری کرنے والوں کے لئے جو کھیلنے کا راستہ نکلے جس کی ان کو کھیلے عام اجازت نہیں ہے"

آگے چل کر یہی مصنف تحریر کرتے ہیں :

"اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں اکثر سرمایہ کاروں نے لالچ کے زیر اثر احمقانہ طور پر خطرات مول لئے، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ رت نئے مالیاتی معاملات کی ہزاروں میں بھر مار کی وجہ سے وہ اکثر و بیشتر ان خطرات کو سمجھ ہی نہیں پائے۔ بہت سے سرمایہ کاروں کو تو ایسا محسوس ہوا جیسے وہ اور دیگر دو الگ الگ زبانیں بول رہے ہیں، اور ایک دوسرے کی بات سمجھ نہیں پا رہے۔ بعض اداروں نے بینک اور اس کے گاہکوں کے درمیان تقابلی بڑھانے میں اس بینکرڈ سٹ سے بھی بڑھ کر کردار ادا کیا جہاں ویجیڈہ مشقات نے انجیا کو فن کی ایک قسم کا درجہ حاصل ہو گیا تھا، اور

”مشری ہو شیار باش“ کے فقرے کو بالکل ہی ایک نیا رخ دیدیا گیا تھا۔

یہ ہے ان مالی معاملات میں شفافیت کا حال جو ہر روز خلائی خلا میں انجام دیے جا رہے ہیں۔

گذشتہ دہائی میں بازار جس طریقے سے کام کر رہا تھا، وہ اس قدر پریشان کن اور خوفناک تھا کہ مالیاتی امور اور معاشیات کے ماہرین کے مختلف طبقات کی طرف سے ایک کے بعد ایک کتاب لکھی جا رہی تھی، جس میں متنبہ کیا جا رہا تھا کہ بازار کسی بھی وقت مکمل تباہی کا شکار ہو سکتا ہے۔ بلکہ بازار کی اس صورت حال میں یہ بچانے کے لئے کہ ایک بحران دروازوں پر دستک دے رہا ہے، معاشیات میں کسی خاص مہارت کی بھی ضرورت نہیں تھی، حتیٰ کہ مجھ جیسے عام شخص نے بھی سپریم کورٹ میں ایک فیصلہ دیتے ہوئے یہ تبصرہ کیا تھا کہ :

”پوری دنیا کی معیشت نے ایک غبارہ کی شکل اختیار کر لی ہے، جس میں روز بروز ایسے نئے قرضوں اور مالی معاملات کے ذریعہ ہوا بھری جا رہی ہے، جن کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ غبارہ بازار کے کسی جھکے کو سنبھالنے کی سکت نہیں رکھتا، اور کسی بھی وقت پھٹ سکتا ہے“

لیکن اس وقت مصنوعی ترقی کی رفتار اتنی چھلانگیں لگا رہی تھی، اور پیر سے پیر پیدا کرنے کا محرک اتنا حریص تھا کہ میدان میں سرگرم عمل لوگ کسی خطرے کی گھنٹی کو سننے کے لئے تیار نہیں تھے، چہ جائیکہ کسی با معنی تبدیلی کے بارے میں سوچ سکتے۔ دس سال بعد غبارہ واقعی پھٹ گیا، جس نے مالیاتی آلات (Financial

Instruments کی بلند بالا عمارت کو بھی زمین بوس کر کے دنیا کی پینالیس فیصد دولت کا صفایا کر ڈالا، اور یہ سب کچھ صرف ڈیڑھ سال کے قلیل عرصے میں رونما ہوا۔ اب پوری دنیا ایک ایسے خوفناک بحران میں گھری ہوئی ہے جس کا کوئی انتظام نظر نہیں آ رہا۔

(۸) موجودہ بحران کیسے ابھرا؟

آئیے اب ایک سرسری جائزہ لیں کہ یہ موجودہ معاشی بحران کیسے رونما ہوا تاکہ گزشتہ اصولوں کی روشنی میں اس کے بنیادی عوامل کا تعین کیا جاسکے۔
 ۲۰۰۷ء تک امریکہ میں گھریلو صارفین کو دیے جانے والے قرضوں کا عروج تھا، مالیاتی ادارے بہت ہی پرکشش شرح سود پر گھروں کے لئے قرضے دینے پر ایک دوسرے سے مسابقت کر رہے تھے، اور اس مسابقت کے ماحول میں بسا اوقات یہ دور ہاتھ کا کہوں کی مالی حیثیت جانچنے کے لئے جو ضروری شرائط عائد ہوتی ہیں، ان میں بھی تخفیف کردی جاتی تھی، یا ان سے صرف نظر کر لیا جاتا تھا، اس طرح غیر معیاری قرضے (*Sub-prime Loans*) وجود میں آئے۔

ان قرضوں میں گئے سرمائے کو جلد حاصل کرنے کیلئے (تاکہ مزید قرضے دیے جاسکیں) مالیاتی اداروں نے اپنے یہ قرضے فیکٹرینگ ایجنسیز (مختلف قسم کے قرضوں کو خریدنے والے اداروں) کو فروخت کر دیئے، ان ایجنسیوں نے عوام سے روپیہ حاصل کرنے کے لئے ان قرضوں کی مالی دستاویزات بنا دیں جو عوام کو پینی گئیں (یعنی ان ایجنسیوں نے ان قرضوں کو چھوٹی چھوٹی رقموں میں تقسیم کر کے انہیں عوام کو بیچ دیا، جس کے بدلے انہیں وہ مالی دستاویزات حاصل ہو گئیں جس

کے ذریعہ جب اصل مقروض لوگ ادا نہ کی کریں تو ان کو بھی ان میں سے حصہ مل جائے (خطرے والے قرضوں کو یکجا کر کے ایک مالیاتی پیکیج بنانے کے لئے باقاعدہ ایک حسابی تکنیک ایجاد ہوئی جس کو (Collateralized debt obligations) یعنی "مضمون قرضوں کی ذمہ داریاں" یا CDOs کہا جاتا ہے، اور دعویٰ یہ کیا گیا کہ ایک حیرت انگیز حسابی عمل کے ذریعہ اس طریقے سے قرضوں کی یکجا کرنا بڑی حد تک نقصان کے خطرات کو ختم کر دیتا ہے، کمپنیوں کی درجہ بندی کرنے والے اداروں کو بھی اس طلباتی فارمولے کے درست ہونے کا یقین دلایا گیا، اور ان سے ان کی عام فیس کا تخمینہ گنا زیادہ دے کر AAA کی درجہ بندی حاصل کر لی گئی، پھر ان مالیاتی دستاویزات (Securitization) میں تبدیل شدہ قرضوں کے مزید حصے بنائے گئے۔ اور انہیں ملک سے باہر پوری دنیا میں فروخت کر دیا گیا۔ جب یہ طلباتی فارمولا ہاتھ لگا تو وال اسٹریٹ نے صرف Sub-prime Loans (گمراہ صارفین کو جاری کئے گئے غیر معیاری قرضوں) پر بس نہیں کی، بلکہ کتر درجہ بندی والے تجارتی اداروں کے قرضے، اور انی ابھرنے والی معیشتوں کے قرضے یکجا کر کے مزید انواع و اقسام کے CDOs بنائے، پھر جب CDOs بنانے کے لئے مزید قرض کے معاملات ناکافی ہو گئے (یعنی جتنے قرضے جاری کئے گئے تھے، وہ سب تو CDOs میں شامل ہو گئے، لیکن چونکہ CDOs کی مارکیٹ بڑی تھیں ان ثابت ہو رہی تھی، اس لئے یہ ہوس ابھی باقی تھی کہ اس قسم کی مزید دستاویزات بنا کر ان سے فوری نفع حاصل کیا جائے) تو کریڈٹ ڈیفالٹ سواپ (Credit default swap) (CDS) کی شکل میں نئے مشتقات (Derivatives) منظر پر آ گئے (جس کا مطلب یہ تھا کہ جن لوگوں کو اپنے مقروضوں سے بڑی ہندگی کا خطرہ

ہو، وہ اپنے قرضے کا ہبادلہ کسی ایسے قرضے سے کر لیں جس میں جلد وصولیابی کی امید ہو۔ ۲۰۰۵ء میں کریڈٹ ڈیپالٹ سواپ مارکیٹ ۶۰ کھرب امریکی ڈالر تک پہنچ چکی تھی، جبکہ اس وقت پوری دنیا کی مجموعی علاقائی پیداوار بھی ۶۰ کھرب ڈالر تھی، اسی وقت مشتقات کی مجموعی مارکیٹ (آپشنز، فیوچرز، سواپ وغیرہ کو ملا کر) جو کہ ۶۰ کی دہائی میں ۵۵ کھرب ڈالر کی ایک قابل تصور مالیت تک تھی، بڑھ کر چھ سو کھرب کی ناقابل تصور مالیت تک جا پہنچی تھی، چونکہ یہ مشتقات کسی قانون کے تحت منظم نہیں تھے، اس لئے ان کی دستاویزات کے حاملین کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ان دستاویزات کے پیچھے کس کے پاس کون سا اثاثہ ہے؟

دوسری طرف جب ان حالات میں مکانات کی قیمتیں گریں، مکانات کے لئے قرضہ لینے والے نادہندہ ہونے لگے، اور نادہندگی میں ضبط کئے ہوئے مکانات کی قیمتیں قرض کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو گئیں، تو اس وقت لوگوں کو اس کا احساس ہوا کہ قرض کی بنیاد پر کھڑے مالیاتی اثاثے ان کے تصور کے برعکس قطعی طور پر غیر محفوظ ہیں۔ بس اس کی وجہ سے چار سو خوف و ہراس پیدا ہو گیا، اور قرض کی بنیاد پر قائم مالیاتی دستاویزات کی فلک بوس عمارت دھڑام سے زمین پر آگری۔ جب خوف و ہراس نے اپنے پاؤں جمائے تو اب برائے احتیاط نئے قرضوں کا اجرا روک دیا گیا، جس کی وجہ سے قرض کی بنیاد پر چلنے والی کمپنیوں کو نقصان ہونے لگا، اور حصص کی قیمتیں تیزی سے نیچی آ گئیں۔ جن لوگوں نے کروڑوں روپے شیئرز اور مشتقات کے سٹاک میں لگا کو خطرہ مول لیا ہوا تھا، وہ مالی طور پر تباہی اور بد حالی سے دو چار ہو گئے، اور نتیجتاً پورا معاشی نظام اس بحران کی گرفت میں آ گیا، جس کے بارے میں اندازہ کیا جا رہا ہے کہ اس نے دنیا کی تقریباً 45% دولت کا صفایا کر دیا ہے۔

(۹) اسباب اور علاج

گذشتہ گفتگو کی روشنی میں ہم اس بحران کے بنیادی اسباب کا جائزہ لیں تو یہ نتیجہ باخبر سامنے آ جاتا ہے کہ اس بحران کو پیدا کرنے میں چار عوامل کار فرما ہیں:

- ۱۔ زر کو اس کے اصل کام یعنی آکھ تادلہ ہونے سے ہٹا کر بلا کسی دروک ٹوک کے ایک مستقل سہان تجارت کے طور پر استعمال کرنا۔ یہ ہے کہ دو سبب جس نے زر کے ذریعہ مزید زور کمانے کی ہوس پیدا کی، اور اس ہوس نے پوری معیشت کو تہ پر ترف کے ایک قہار سے کی شکل میں بدل دیا۔

دنیا کو ان ائمہ دہناک نتائج سے بچانے کا طریقہ یہی ہے کہ زر کے بطور تجارت استعمال کو یکسر روک دیا جائے۔ مختلف ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ تو بہر حال تجارت کے پیش نظر ایک ضرورت ہے، اور اس ضرورت کو پورا کرنے کیلئے یقیناً ایک رٹنی دوسری کرنسی کے بدلے فردخت کی جائے گی، اور تبادلہ کی قیمت میں ہی نفع کا ایک عنصر بھی شامل کیا جاسکتا ہے، چونکہ یہ ایک ضرورت ہے، اسلئے جب تک کرنسیوں کے بدلے کے معاملات بین الاقوامی تجارت کی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کی وجہ سے عمل میں آئیں، تو یہ کسی مشکل کا باعث نہیں بنیں گے، مشکلات اس وقت عزی ہوئی ہیں جب کرنسیوں کے تبادلہ سے مقصد زر کی بنیاد پر رکھ لیا ہو۔

اٹھسویں تا کہ بات یہ ہے کہ مارکیٹ میں ہونے والے کوئی تبادلے کے زیادہ تر معاملات خالصتاً سہ کی نوعیت کے ہیں ۲۰۰۸ء میں عالمی سطح پر بین الاقوامی تجارت کا حجم ۳۲ کھرب ڈالر تھا، جس کا یومیہ اوسط ۸۸ ارب ڈالر بنتا ہے، جبکہ عالمی رٹنی مارکیٹ کے یومیہ سودوں کا تخمینہ بین اعشاریہ نو آٹھ ۰۸ء ۳ کھرب لگایا

میں ہے، جو بین الاقوامی تجارت کے مجموعی حجم سے ۲۵ گنا زیادہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کرنسی کی خرید و فروخت کا صرف ۲ فیصد حصہ ایسا ہے جس کی حکومت کو اپنے معاملات چلانے اور بین الاقوامی تاجروں کو درآمد کے لئے واقعی ضرورت تھی۔ باقی ۹۸% معاملات محض قیمتوں کی اونچ نیچ کی بنیاد پر قسمت آزمائی کے سواے تھے، ظاہری بات ہے کہ کرنسی کا یہ مصنوعی استعمال ہی ان کی قیمتوں میں متواتر اتار چڑھاؤ کا سبب بنتا ہے، اور اس وجہ سے زر کا یہ بنیادی کام کہ وہ قدر کی حفاظت کا ذریعہ بنے، بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

اگر زر کو اس کے اصل مقاصد ہی تک محدود رکھنا ہے تو مزید اس اقدام کی بھی ضرورت ہے کہ سرمایہ کی فراہمی (Financing) کے عمل کو سود سے بالکل پاک کر دیا جائے، اور ایسا ہی وقت ممکن ہوگا جب اپنے معاشی نظام کو از سر نو مرتب کرنے کے لئے سنجیدہ غور و فکر اور سچی کوششیں ہوں، اور اس کی تکمیل کو اس طرح کی جائے کہ پیداواری عمل میں سرمایہ فراہم کرنے والوں کی زیادہ سے زیادہ براہ راست شرکت کو یقینی بنایا جائے، تاکہ ذین (Debt) کی بنیاد پر ہونے والے معاملات کم سے کم ہوں، اور اس شرط کے پابند ہوں کہ ان کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود ہوں گے، یعنی ان کو خرید و فروخت یا کرایہ داری وغیرہ جیسے حقیقی تجارتی عملوں کے ذریعہ وجود میں لایا جائے گا۔

۲۔ موجودہ مشکلات کی ایک بڑی وجہ مشتقات (Derivatives) تھے۔ بلکہ "فریک پارلونی" جو خود مشتقات کے ایک سابق تاجر ہیں، تو مشتقات کو سی بحران کی تباہی اصل وجہ بتاتے ہیں۔ چنانچہ ان کا تبصرہ یہ ہے کہ:

"بدحوہی، تاہی اور سرمایہ کی کئی وجوہات تھیں، لیکن اگر

آپ موجودہ معاشی تباہی کا الزام کسی چیز کے سر دیکھنے کے لئے تھا ایک لفظ کی تلاش میں ہیں، تو صرف ایک ہی انتخاب رہ جاتا ہے، اور وہ ہے مشتقات (Derivatives) اس خرابی کے استیصال کے لئے مشتقات پر مکمل پابندی عائد کرنا ضروری ہے۔

۳۔ جیسا کہ ہم نے اوپر جائزہ لیا، دیون (Debts) کی فروخت معاشی بحران کی ایک انتہائی اہم وجہ تھی، دیون (Debt) کی فروخت ممنوع ہونے کی کیا حکمت ہے؟ اس کا تفصیلی جائزہ ہم پہلے ہی لے چکے ہیں، بہت بڑی تعداد میں قرضوں اور دیون (Debts) کو اکٹھا کر کے CDOs کے بنڈل کی شکل میں فروخت کرنا موجودہ معاشی بحران کی ابتدائی وجہ تھی، اگر دیون کی فروخت منع ہوتی تو یہ ہرگز ممکن نہ ہوتا۔

۴۔ شیئرز، اجناس اور کرنسیوں میں شارٹ سیل (حکیت اور قبضے کے بغیر) انہیں آگے فروخت کر دینا وہ چیز ہے جو سٹ (Speculation) کو حقیقی اور اموار تجارت کے لئے تباہ کن بنادیتی ہے۔

بالیائی مگرانی کے بہت سے مجاز اداروں (Regulatory authorities) نے شارٹ سیل کے نقصان دہ اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے بالآخر اس پر عارضی پابندی عائد کر دی تھی۔ جنوری ۲۰۰۷ء میں شارٹ سیلنگ کو بازار کے نامناسب اتار چڑھاؤ کا ذمہ دار سب سمجھا گیا، چنانچہ امریکہ کے سیکورٹیز اینڈ ایکسچینج کمیشن (Sec) کی طرف سے ۷۹ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیلنگ پر تین مہینوں کے لئے پابندی عائد کر دی گئی، تاکہ ان کمپنیوں کی گرتی ہوئی سٹاک کو سنبھالا جاسکے۔

سکے۔ اسی وقت یو کے فائنانشل سروسز اتھارٹی (FSC) نے بھی ۳۲ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیل کو ممنوع قرار دیدیا۔ ۲۳ ستمبر کو آسٹریلیا نے مزید سخت اقدامات کرتے ہوئے شارٹ سیلنگ کو مکمل طور پر بند کر دیا۔ ۲۴ ستمبر کی کوآپین میں بازار کے نظم و ضبط کے مجاز ادارے (cnmv) نے سرمایہ کاروں سے مطالبہ کیا کہ اگر انہوں نے مالیاتی اداروں کے شیئرز میں شارٹ سیلنگ کی ہوئی ہے، اس کی مالیت کمپنی کے سرمائے کے 0.25% سے زیادہ ہے تو وہ اس کی اطلاع کریں۔

NAKED SHORTING (بغیر کسی پیشگی انتظام کے شارٹ سیلنگ) کو بھی محدود کر دیا گیا، لیکن یہ سب عارضی اقدامات تھے۔ چنانچہ بعض انتظامی اداروں نے کچھ عرصہ پابندی کے بعد یہ کہہ کر کہ یہ پابندی بازار کے لئے مفید ثابت نہیں ہوئی، شارٹ سیلنگ کی دوبارہ اجازت دیدی۔

اس طرح کی پابندی کو بازار کے لئے مفید سمجھتے اور عبوری مدت سے زیادہ حموار اندہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بازار کے لئے کیا مفید ہے کیا نہیں؟ اس کا سارا نظریہ ان روایتی تصورات پر مبنی ہے جن کی رو سے محفوظ اور وسیع تر خلائی معیشت کی ضروریات کے مقابلے میں فوری نفع کو زیادہ قابل ترجیح سمجھ لیا گیا ہے۔ چونکہ ہم معاشی نظام کی تفصیلی جانچ اور نقص دور کرنے کی بابت غور فکر کر رہے ہیں، تاکہ معیشت کو محفوظ، بھرپور سے کے قابل اور سب سے بڑھ کر انسانیت کے لئے منصفانہ بنایا جاسکے تو پھر ہمیں اپنے اس طرز فکر کو تبدیل کر کے کچھ دلیرانہ اقدامات کرنے ہوں گے، جن کے نتیجے میں معاشی نظام کو اعلیٰ اقدار اور منصفانہ اصولوں پر از سر نو مرتب کیا جائے۔ مجھے امید ہے کہ میں نے جو معروضات پیش کی ہیں، وہ اس مقصد کے حصول میں مددگار ہوں گی۔

(۱۰) کچھ اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں

آخر میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ باتیں ان اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں بھی کر لی جائیں جو گذشتہ دو دہائیوں کے دوران دنیا کے مختلف حصوں میں متعارف کرائے گئے ہیں، یہ وہ ادارے ہیں جن کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ اپنی تمام تر سرگرمیاں (اسلامی قانون) کے اصولوں کے مطابق انجام دیتے ہیں۔ بہت سے لکھنے والوں نے ان اداروں میں رائج نظام کو موجودہ بحران کے تناظر میں جانچنے کی کوشش کی ہے، اگر ہم انٹرنیٹ پر ”اسلامی مالیاتی ادارے اور معاشی بحران“ کے عنوان کو تلاش کریں تو مقالات و مضامین کا ایک ذخیرہ مل جاتا ہے۔ ان میں سے بعض مضامین میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ ادارے موجودہ معاشی بحران سے بالکل متاثر نہیں ہوئے، جبکہ بعض دوسرے مضامین میں اس سے مختلف باتیں کہی گئی ہیں۔

اگر مبالغہ آرائی سے کام نہ لیا جائے تو یہ دعویٰ درست نہیں کہ یہ ادارے قطعاً متاثر نہیں ہوئے، لیکن یہ کہنا بہر حال درست ہوگا کہ یہ ادارے ان خطرناک حالات سے کافی حد تک محفوظ رہے ہیں جن کا سامنا روایتی مالیاتی اداروں کو کرنا پڑا ہے، اس کی وجہ بہت واضح ہے، شرعی اصول کے مطابق ہونے کے لئے ان اداروں پر یہ پابندی عائد ہوتی ہے کہ سود، مشتقات، شارٹ سیل اور دیون کی خرید و فروخت سے اپنے آپ کو دور رکھیں۔ ان اداروں کی دیون (Debits) پر مبنی معاملات بھی حقیقی اجناس یا اشیاء کی خرید و فروخت اور کرایہ داری کے معاملات کی بنیاد پر ہوتی ہے، لہذا ان کی تسویل (Financing) کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود

ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے مالیاتی لین دین اور حقیقی معیشت کے درمیان عدم توازن کی نوبت نہیں آتی۔

تجارتی صحافت سے وابستہ ایک تجزیہ نگار ”ایسا وچلرز“ نے اپنے ایک مضمون میں اس بات کا ایک مختصر جائزہ لیا ہے کہ اسلامک فنانس کیا ہے؟ اور وہ کس طرح بحران سے نہایت محفوظ رہا۔ یہاں اس مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں :

”شریعت یا اسلامی قانون کے مطابق فنانس کے ماحول تقریباً ۱۰۰۰ عرب ڈالر کے گائے ہیں، اور یہ ”سودیٹوس“ سرورس“ کے مطابق دس سے تیس لاکھ سالانہ شرح سود سے برقی پار ہے، یہ طریقہ ان حکومتوں کو بہت جلدی سے اپنی طرف متوجہ کر رہا ہے جو نقد کی قلت کی حکار اپنی معیشتوں کو اسلامی دنیا کے سرمائے کے ذریعے تازہ و جدید مراہم کرنے کی شدید خواہش رکھتی ہیں۔ اسلامک فنانس اگرچہ ممالک فارس اور ایشیا کے مسلم و کفری حصوں، مثلاً انڈونیشیا، ملائیشیا وغیرہ کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے، لیکن یہ شمالی افریقہ اور یورپ میں بھی پھیل رہا ہے“

موجودہ معاشی بحران کے اسلامی فنانس پر پڑنے والے اثرات کے حوالے سے مضمون نگار نے درج ذیل تبصرہ کیا ہے :

”سودیٹوس کی نومبر کی رپورٹ واضح کرتی ہے کہ اسلامی بینک خاصی حد تک محفوظ رہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے نے

برنارڈ میڈل کے پچاس ادب ڈالر کی پینزی
 انیکیم (۱) جس سرمایہ کاری کرنے کا اعتراف نہیں کیا۔ صارف
 اعلیٰ درجہ کے عرب جمہور آف کامرس کے سکرٹری جنرل نے
 کہا کہ سو ساٹھ ہزار سعودی عرب کا ۹۹۳ مارچ ڈالر کا
 نقصان، جس کو بینک نے چھوڑ دیا کیلئے قائلی ریڈنگ
 کا نتیجہ قرار دیا ہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے کو نہیں پہنچ
 سکتا تھا۔

انہوں نے مزید کہا :

”اگر عالمی بنگاری کی سرگرمیاں اسلامی اصولوں کی
 بنیادوں پر ہوتیں تو ہم وہ بحران نہ دیکھتے جس کو ہم اس
 وقت نہ رہے ہیں۔“

اسلامی مالیاتی ادارے غیر اخلاقی مالی معاملات کے منع ہونے اور لغت
 نقصان کی شرکت کے ذریعہ جوئے پانے پر معاشرتی انصاف کو فروغ دینے کے
 فلسفے پر کام کرتے ہیں۔ سودی لین دین، بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت شدہ short
 selling اور ایسے معاملات جو زیادہ خطرے والے سمجھے جاتے ہیں، ان اداروں

(۱) غیر معیاری قرضے (Sub-prime Loans) (کمزور مالی حیثیت) (Poor Credit
 Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر ممالک کے لئے قرض لینے والوں) کو ہدیہ کئے گئے
 قرضے، کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے اگرچہ ایک طرف یہ قرضے ہار ہندگی کا خطرہ لئے ہوئے ہیں، لیکن
 دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے مالیاتی اداروں کے لئے پرکشش بھی ہوتے ہیں، ان کی ضمانت کی
 صورت میں گروہی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہار ہندگی کی صورت میں مکان
 کی ضمانت سے اس کا سرمایہ حاصل ہو جائے گا۔

میں منع ہیں، اسلامک فائنانس Sub prime mortgages collateralized Cridet default swaps جیسے کئی معاملات کو جنہوں نے مغربی فائنانس کو بہت سی مشکلات سے دوچار کیا ہے، یکسر مسترد کرتا ہے۔

مسلم اسکالرز نے جو فائنانس کے اقیق اصول و قوانین میں بھی مہارت رکھتے ہیں، ایسی مصنوعات کی اجازت دی ہوئی ہے جو بہت سی غیر اسلامی مالیاتی مصنوعات مثلاً لون، انشورنس اور بانڈز کے متوازی ہیں، مشکوک بانڈز کا متبادل ہے، لیکن اس میں بجائے دین کو فروخت کرنے کے، جاری کرنے والا کسی اثاثے کا ایک مناسب حصہ فروخت کرتا ہے، جس کے خریدنے والے کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ اس کو کرائے پر دیے۔ نورٹن روز میں اسلامک فائنانس کے سربراہ اور حکومت برطانیہ کے ایک مشیر "نیل طرز" کہتے ہیں :

"اسلامک فائنانس اس طرز عمل کا مظاہرہ نہیں کرتی جو آج سے دس سال یا کچھ پہلے تک ایک اچھا بھلا رویہ سمجھا جاتا تھا۔ اسلامک بینکنگ اپنے گاہکوں سے قریبی تعلق رکھنے کی فائش ہے، اس کا کہنا ہے کہ ہم صرف حقیقی معاملات میں حصہ لے سکتے ہیں، جہاں ہم اثاثے کو خود دیکھ سکیں، سمجھ سکیں، اور اس کے بارے میں درست اندازہ لگا سکیں، چاہے کسی پانی کے چبڑ کو فائنانس کرنا معاملہ ہو، یا ہوائی جہاز، یا باقاعدہ جائیداد لینا ضروری ہے۔ اس طرز عمل سے، انتہائی قیمتی ہے کہ بینکاری کو کیسا ہوتا چاہیے؟"

بہر حال یہ بتانا تو مبالغہ آرائی ہے کہ یہ ادارے اس جہان سے بالکل بھی

متاثر نہیں ہوئے، ان پر بھی کچھ نہ کچھ اثر پڑا ہے، جس کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب کبھی کوئی بکران کسی معیشت کو اپنی گرفت میں لیتا ہے، تو وہ معاشرہ کے ہر حصہ اور طبقہ کو کچھ نہ کچھ متاثر کرتا ہے، خواہ وہ اس بکران کا ذمہ دار ہو، یا نہ ہو۔

اسلامی مالیاتی ادارے بھی اس فطری اصول سے مستثنیٰ نہیں ہیں، دوسرا سبب یہ ہے کہ یہ ادارے ابھی اپنے ابتدائی رضامتی دور میں ہیں، یہ ایک ایسے ماحول میں کام کر رہے ہیں جس میں (سورپرائز) روایتی مالیاتی نظام کو غلبہ حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اداروں کے فنی نفع و نقصان میں شرکت کے نظریہ پر قائم حقیقی اسلامی مالیاتی اداروں کی حیثیت میں اپنے کاموں کو بھرپور طریقے سے انجام دینے کے مواقع محدود ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ ادارے سرمایہ کاروں سے سرمایہ نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں، لیکن ان کی بیلنس شیٹ پر موجود اثاثہ جات (assets) کا بڑا حصہ خرید و فروخت سے متعلق دیون (Debts) پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ادارے ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کرتے ہیں، یا فائننس لیز (کرایہ دارنی جس میں انتظام پر کرایہ دار اثاثے کو خود خرید لیتا ہے) وغیرہ کرتے ہیں۔ جو لوگ ان سے سرمایہ لینا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ یہ عام طور پر نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر معاملات نہیں کرتے، روایتی مالیاتی اداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ادارے کم قابل ترجیح طریقوں، اور وہ بھی روایتی شرح نفع کو استعمال کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں، مزید یہ کہ یہ دعویٰ کرنا بھی مشکل ہے کہ اثاثوں کی بنیاد پر قائم دیون کے معاملات کرتے وقت تمام ادارے واقعی شریعت کی عائد کردہ تمام شرائط کو پورا کرتے ہیں، ذکیک نیار، حقان بھی شرعی احکام پر عمل در آمد کے معیار میں کچھ کمی کا باعث بن رہا ہے، وہ یہ کہ بعض اسلامی مالیاتی ادارے

روایتی بازاروں میں پیش کی جانے والی ہر پروڈکٹ کا چرچہ اتارنے کی کوشش کر رہے ہیں، یہاں تک کہ مشتقات (Derivatives) کی متبادل مصنوعات کی بھی تلاش ہو رہی ہے جن کو اسلامی مشتقات کا نام دیا جاسکے۔ اگر یہ رجحان ختم نہ ہوا تو یہ ادارے اپنی شناخت کو بٹھیس دیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چاہے اسلامی مالیاتی ادارے ہوں، یا روایتی مالیاتی ادارے، سب کے لئے انتہائی ضروری ہے کہ مستحکم اصولوں کی بنیاد پر عمومی انسانی فلاح و بہبود کی خاطر اپنے طرز فکر میں تبدیلی لائیں، اور ان طریقوں سے احتراز کریں جنہوں نے ہمیں اس موجودہ بحران تک پہنچایا ہے۔ آخر میں درلڈ اکنامک فورم کے چیئر مین کے الفاظ دوبارہ ملاحظہ ہوں :

”جہاں ایک نکتہ مروج تک پہنچ چکے ہیں جس کے بعد ہمارے

پاس صرف ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی لائیں، یا

مستقل زوال اور مصائب کا سامنا کریں“

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

(۲)

اس عضو کی پیوند کاری جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ بک

مومن اسلامک پبلشرز

(۲) "اس عضوی ہوندرکاری، جسکو حد یا قصاص میں غلجہ کر دیا گیا ہو" یہ عربی مقالہ "زراعة عضو استوصل فی حد او قصاص" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ "اسلامی فقہ کی زندگی" جلد کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۳ تا ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء جلد میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی جلد اول میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس عضو کی پیوند کاری

جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

الحمد لله رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی خیر خلقہ
سیدنا و مولانا محمد النبی الامین ، و علی آلہ و اصحابہ
الطہیین الطاہرین ، و علی کل من تبعہم باحسان الی یوم
الدین . آمین بعد !

جس عضو کو حد شرعی کے طور پر یا قصاص کے طور پر علیحدہ کر دیا ہو، اس عضو کی پیوند کاری کرنا، اور اس عضو کو حد یا سرجری کے عمل کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگانے کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کیا یہ عمل شرعاً جائز ہے؟ اور جو نقصان دیا کرے اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ یہ اس مقالے کا موضوع ہے۔

یہ مسئلہ آج کے دور میں اس لئے اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ آج اعضاء کی پیوند کاری کے میدان میں موجودہ میڈیکل سائنس نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ گزشتہ زمانوں میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، اسی لئے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ ایک جدید مسئلہ ہے، جس کا گزشتہ زمانے میں فقہاء کی کتابوں میں اس کا ذکر ناممکن نہیں، لیکن یہ خیال درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ حنفیہ فقہاء نے اپنی

کنابوں میں اس مسئلہ کو بیان کیا ہے، اور مختلف زاویوں سے اس پر بحث کی ہے، جو مسائل کی تصویر کشی اور احکام کے بیان میں ان کی دقت نظر پر دلالت کرتی ہے۔
 دوسری طرف یہ کہ کسی عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ واپس لگانا ایسا معاملہ ہے جو قدیم فقہاء کے زمانے میں متصور نہیں تھا، یہ خیال بھی درست نہیں، بلکہ یہ ایسا معاملہ تھا کہ متقدمین نے اس عمل کا تعارف کرایا، اور اس کا تجربہ بھی کیا، یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کامل بصیرت کے ساتھ اس پر کلام فرمایا، جس کی صداقت آج تک قائم ہے۔

بحث کے نکات

اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مذاہب اور تفصیلات پیش کرنے سے پہلے اس بحث کو مندرجہ ذیل نکات میں محدود کرنا مناسب ہے :

(۱) اگر کوئی شخص دوسرے کے خلاف کوئی جناية کرے، اور اس کے نتیجے میں دوسرے شخص کا کوئی عضو کاٹ دے، پھر قصاص لینے سے پہلے نقصان رسیدہ شخص اپنا عضو واپس اس کی جگہ پر لگالے تو کیا یہ فعل قصاص یا تاوان کے سقوط میں اثر انداز ہوگا؟

اور قصاص لینے کے بعد مجنی علیہ شخص اپنا عضو اس کی جگہ پر لگالے تو جو قصاص اور تاوان اس نے وصول کر لیا ہے، اس کا یہ عمل اس پر اثر انداز ہوگا؟ میں نے اس مسئلہ کو ”نقصان رسیدہ شخص کا اپنے عضو کی بیوقوفی کرنا“ کا نام دیا ہے۔

(۲) اگر مجرم کا کوئی عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا ہو، تو کیا اس کے

جائز ہے کہ وہ اپنے عضو کو بیحدی کاری اور سرجری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لے؟ یا اس کے اس عمل پر قصاص کے ابطال کرنے کا حکم لگایا جائے گا؟

اور اگر مجرم اپنے اس عضو کو دو قصاص میں کاٹ دیا گیا ہو، وہ اس لگا لے تو کیا نقصان رسیدہ شخص دوسری مرتبہ اس مجرم سے قصاص لئے جانے کا مطالبہ کر سکتا ہے؟

(۳) اگر کوئی شخص اپنے کئے ہوئے عضو کو سرجری کے عمل کے ذریعہ

دوبارہ لگا لے، چاہے وہ بطور حد کے کاٹا گیا ہو، یا قصاص کے طور پر یا کسی اور سبب سے اس سے علیحدہ ہوا ہو، کیا وہ عضو پاک تصور ہوگا؟ یا اس کو ایسا نہیں سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ نماز پڑھنا ناجائز ہوگا، اور اس عضو کو دوبارہ علیحدہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۴) وہ چور جس کا ہاتھ یا پاؤں بطور حد کے کاٹ دیا گیا ہو، کیا اس چور کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ اس کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگوانے؟ یا چور کے اس عمل کو قطع یہ کہ حکم شرعی میں تعدی کرنا سمجھا جائے گا، اور اگر کوئی چور ایسا کر لے تو کیا دوبارہ اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مندرجہ بالا تمام مسائل میں ہر مسئلہ کو ایک مستقل فصل کے تحت بیان کرنا مناسب ہے۔

پہلا مسئلہ : مجنی علیہ کا اپنے عضو کی پیوند کاری کرنا

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے، یعنی مجنی علیہ کا اپنے کئے ہوئے عضو کو اپنی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگا لینا، میرے علم کے مطابق سب سے پہلے اس مسئلہ کے

بارے میں جن سے سوال کیا گیا، اور جنہوں نے اس کے بارے میں فتویٰ دیا، وہ امام دارالہجرتہ حضرت امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ مدیر الکبریٰ میں مذکور ہے :

قلت : القائل سحون ، رأيته الأذنين إذا قطعتهما رجل عمداً فردهما صاحبهما فبرأت فثبت ، أو السن إذا اسقطها الرجل عمداً ، فردها صاحبهما ، فبرأت فثبت ، أيكون القود على قاطع الأذن أو قاطع السن ؟ قال : أي ابن قاسم ، سمعتهم يسئلون مالكا ، فلم يرد عليهم فيها شيئا ، قال : و قد بلغني عن مالكا أنه قال : في السن القود و إن ثبت ، و هو راسي ، و الأذن عندى مثله إن يقتص منه ، و الذي بلغني عن مالك في السن لا أخرى أهو في العمد يقتص منه ، لو في الخطأ إن فيه العقل ، إلا أن ذلك كله عندى سواء في العمد و في الخطأ . (۱)

”میں نے کہا: کہنے والے امام سحون ہیں۔ آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دوسرے کے دونوں کان عمداً کاٹ دے، اور پھر جس شخص کے کان کاٹنے گئے، وہ ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لٹا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر برقرار رہ جائیں، یا کسی شخص نے دوسرے کا دانت توڑ دیا، اور پھر دانت واسلے نے اپنا دانت اس کی جگہ پر دوبارہ لگا لیا، اور وہ ثابت ہو گیا، تو کیا اس صورت میں کان کاٹنے والے، یا دانت توڑنے والے پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ ابن قاسم فرماتے ہیں کہ میں نے سنا

ہے کہ وہ لوگ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس مسئلہ کے بارے میں سوال کر رہے تھے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ پھر فرماتے ہیں کہ مجھے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ وایت میں قصاص ہے، اگرچہ وایت دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے، اور یہ میری رائے ہے، اور کان بھی میرے نزدیک وایت کے مثل ہے، یعنی اس میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ وایت کے بارے میں جو روایت امام مالک سے مجھ تک پہنچی ہے اس کے بارے میں مجھے نہیں معلوم کہ کیا عمد کی صورت میں قصاص کا حکم لگاتے ہیں یا خطا کی صورت میں دیت کا حکم لگاتے ہیں، البتہ میرے نزدیک تو عمد اور خطا دونوں صورتوں میں مسئلہ برابر ہے۔

پھر اس مسئلہ میں امام مالک اور ان کے شاگردوں سے پے در پے روایات آئی ہیں، اور وہ تمام روایات اس پر مشفق ہیں کہ جناہت عمد کی صورت میں اگر (بخش علیہ) نقصان رسید و شخص اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگالے تو بھی جانی سے قصاص نہیں ہوگا، چاہے وہ عضو اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آیا ہو، یا اس کے اندر عیب باقی ہو اور اگر وہ جناہت خطا ہوئی ہو، اور جانی پر دیت کا فیصلہ کر دیا گیا ہو، اور فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی عین اپنے عضو کو اس کی جگہ پر لگالے تو اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ دیت واپس نہیں ٹوٹائی جائے گی، لیکن اگر جانی کے خلاف دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے بخشی علیہ نے وہ عضو اس کی جگہ پر لگا دیا ہو تو اس کے بارے میں تین روایات ہیں، اور علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”البيان والتفصيل“ میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

”و اما الکبیر تصاب سنہ فیقضى له بعقلها، ثم یردها صاحبها فثبت، فلا اختلاف بینهم فی انه لا یرد العقل، اذ لا ترجع علی قوتها، هذا مذهب ابن قاسم، و قول ائہب فی کتاب ابن العواز، و روايته عن مالک“

و الاذن بمنزلة السن فی ذالک، لا یرد العقل اذا ردها بعد الحکم لثبت واستمسکت، و انما اختلف فیہما اذا ردها فبتاء، ر استمسکتا و عادتا لہیتہما قبل الحکم علی ثلاثة اقوال : احدهما : قوله فی المدونة انه یقتضى له بالعقل فیہما جمیعاً، اذ لا یمکن ان یرودا لہیتہما ابتداء، و قال ائہب : انه لا یقضى له فیہما بشئ اذا عادتا لہیتہما قبل الحکم، و الثالث الفرق بین السن و الاذن، فیقضى بعقل السن و ان ثبت، و لا یقضى له فی الاذن بعقل اذا استمسکت و عادت لہیتہا، و ان لم تعد لہیتہا عقل له بقدر ما نقصت و لا اختلاف بینہم فی انه یقضى له بالقصاص فیہما، و ان عادتا لہیتہما را۔

اگر بزرگ عمر کے آدمی کے دانت کا نقصان پہنچا، اور بچی علیہ کے لئے دہت کا فیصلہ کر دیا گیا، پھر بچی علیہ نے وہ دانت اس کی جگہ پر لگا لیا، اور وہ دانت اس کی جگہ پر قائم ہو گیا تو اس بارے میں علماء مالکیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اس صورت میں دہت واپس نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ دانت اپنی سابقہ قوت پر

کبھی نہیں لوٹے گا، یہ ابن قاسم کا مذہب ہے، اور ابن المواز میں امام اہلب کا یہی قول ہے، اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔

اور اس مسئلہ میں کان کا حکم بھی دانت ہی کی طرح ہے کہ دیت کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اگر جی علیہ نے کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا اور کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو گیا، تو وہ دیت واپس نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے جی علیہ نے وہ دانت اور کان اس کی جگہ پر لگالیا، اور دونوں اپنی جگہ پر قائم اور ثابت ہو گئے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو ان کے بارے میں علماء مالکیہ کا اختلاف ہے، اور تین اقوال منقول ہیں: پہلا قول جو مالکبری میں ہے کہ کان اور دانت دونوں میں پوری دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اعضاء مکمل طور پر اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئیں، دوسرا قول امام اہلب کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر فیصلہ ہونے سے پہلے ان دونوں اعضاء کو ان کی سابقہ ہیئت پر لوٹا دیا تو ان دونوں کے بارے میں کسی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ کان اور دانت دونوں کے حکم میں فرق ہے، وہ یہ کہ دانت کے بارے میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اگرچہ دانت اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے۔ البتہ اگر کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو پھر اس کان کی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ کان اپنی سابقہ ہیئت پر نہ لوٹے، بلکہ اس کے اندر نقص اور عیب باقی رہ جائے تو اس نقص کے بقدر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا..... اور اس بارے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں کہ جانی کے خلاف قصاص کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اگرچہ یہ دونوں اعضاء اپنی ہیئت پر واپس

لوٹ آئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ قصاص تو کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوگا، البتہ دیت کے بارے میں تین روایتیں ہیں :

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ بخشی علیہ کا اپنے عضو کو اس کی جگہ واپس لوٹانے سے انارش اور دیت ساقط نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری روایت ہے کہ انارش اور دیت ساقط ہو جائے گی۔

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ کان کی دیت ساقط ہو جائے گی، دانت کی دیت ساقط نہیں ہوگی۔

اس تیسری روایت میں کان اور دانت کے حکم میں جو فرق بیان کیا ہے، اس فرق کی وجہ امام عسائی نے مستقرہ میں امام قاسم سے روایت کی یہ نقل کی ہے کہ :

(و سئل . یعی ابن القاسم . عن الرجل یقطع اذن الرجل فیردها و قد کانت اصطلمت فنبئت . ابکون لہا عقلہا تاماً؟ فقال : اذا نبئت و عادت لہیئہا فلا عقل فیہا . فان کان فی ثوبہا ضعف فہو بحساب ما یری من نفس قوتہا .

قیل لہ : قالن تطرح . ثم یردها صاحبہا فنبئت . فقال : یعزم عقلہا تاماً . قیل لہ : فما فرق بین ہذین عندک؟ قال : لان الاذن انما ہی بصعۃ . اذا قطعت لم ردت . استمکت . و عادت لہیئہا . و جرى الدم والروح فیہا .

وان السن اذا بانّت من موضعها، ثم ردت، ثم يجر فيها
دمها، كما كان ابتداءً، ولا ترجع فيها قوتها ابتداءً، وانما
ردها عندى بمنزلة شئى يوضع مكان الذى طرح
للجمال، واما المنقعة فلا تعود الى هبتها ابتداءً

ابن قاسم رحمۃ اللہ علیہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کا کان کاٹ دیا ہو، اور پھر دوبارہ اس کی جگہ پر واپس لگا دیا گیا ہو، اور وہ کان جز سے اکڑ گیا تھا، پھر دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت ہو گیا، تو کیا اس کان کی پوری دیت دی جائے گی؟ جواب میں ابن قاسم نے فرمایا: اگر وہ کان اپنی جگہ پر قائم ہو جائے، اور اپنی اصلی ہیئت پر لوٹ آئے تو اس کان کی کوئی دیت نہیں ہوگی، البتہ اگر اس کان کے اپنی جگہ پر ثابت ہونے میں کچھ ضعف اور کمزوری رہ جائے تو اس ضعف اور کمزوری کے بقدر دیت دی جائے گی۔

ان سے پوچھا گیا کہ اگر دانت توڑ دیا جائے، اور دانت والا شخص اس دانت کو اس کی جگہ پر دوبارہ لگوائے، اور وہ دانت ثابت اور قائم ہو جائے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس دانت کی پوری دیت ادا کی جائے گی۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے نزدیک ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کان ایک گوشت کا ٹکڑا ہے کہ اگر اس کو کاٹ دیا جائے اور دوبارہ اس کو اس کی جگہ پر لگا دیا جائے تو وہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جاتا ہے۔ اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آتا ہے، اور اس کے اندر خون اور روح بھی جاری ہو جاتی ہے، لیکن اگر دانت اپنی جگہ سے جدا ہو جائے، اور پھر اس کو اس کی جگہ پر لونا دیا جائے، تو اس کے اندر خون

دوبارہ کبھی بھی جاری نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے اندر سا بقہ قوت لوٹ کر آتی ہے۔ اور میرے نزدیک وائٹ کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوٹانا ایسا ہے جیسے کوئی چیز نوٹ جانے اور پھر دوبارہ اس کو صرف خوبصورتی پر قرار رکھنے کے لئے اس کی جگہ پر لگا دیا جائے، لیکن اس کی منفعت دوبارہ کبھی بھی لوٹ کر نہیں آتی۔

علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الہیان والتفصیل" میں مذکورہ تینوں روایات کی تشریح کی ہے، لیکن کسی نے بھی قصاص اور ارش کے درمیان فرق کی وجہ ان روایات میں بیان نہیں کی جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر نجی عذر اس عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دے تو جانی پر سے ارش ساقط ہو جائے گا، قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ میرے نزدیک جو بات ظاہر ہوئی۔ واللہ اعلم۔ وہ یہ کہ جنایت عمدہ میں قصاص اس لئے واجب ہوتا ہے کہ وہ جانی کی طرف سے "عمد" کی تعدی کا بدلہ ہوتا ہے، قرآن کریم کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے کہ :

فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ
(طہرہ، ۱۹۱)

اور قرآن کریم کی آیت "وَالسَّجُزُوعُ بِقِصَاصٍ" اور مجھی علیہ کے اپنے قطع عضو کو اس کی جگہ پر لگانے سے جانی کی یہ تعدی زائل نہیں ہوئی، لہذا قصاص تو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوگا۔ جہاں تک ارش اور ریت کا تعلق ہے، تو یہ ریت اس جنایت خطا میں واجب ہوتی ہے، جس میں جانی کسی کے خلاف عمدہ تعدی نہیں کرتا، اور یہ ارش درحقیقت اس نقصان کا بدلہ ہوتا ہے جو جانی کے فعل کے نتیجے میں حاصل ہوا، اور مجھی علیہ کا جو عضو یا اس کی منفعت قوت ہوئی ہے، اس کے تدارک

کے لئے اوش دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر وہ عضو اس کی فطری منفعت پر اس کے ساقطہ حسن و جمال پر واپس آ جائے تو ضرر اور نقصان ہی منعدم ہو گیا جو اوش کے واجب ہونے کا سبب تھا، لہٰذا وہ اوش ساقط ہو جائے گا۔

لیکن ظاہر یہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ قصاص اور اوش کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ نجی علیہ کے اس عضو کو اپنی جگہ پر لگا لینے کے نتیجے میں ان دونوں میں سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی، چنانچہ امام غزالی نے ”مختصر الخلیل“ میں اسی طرح بیان کیا ہے، نیز علامہ درودیؒ اور علامہ دسوقی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ درودیؒ نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سر میں کٹنے والا زخم ”موضعی“ اگر بالکل درست ہو جائے، اور عیب بھی باقی نہ رہے تو اس سے اوش ساقط نہیں ہوگی، اسی طرح اعضاء اور جوارح کا معاملہ ہے کہ جب ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لگا دیا جائے تو یہ عمل اوش کو ساقط نہیں کرتا، باوجودیکہ دونوں بطور خطا کے صادر ہوئے ہوں۔ (۱)

حنفیہ کا مسلک

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعد اس مسئلہ کو امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب ”الاصل“ میں فرمایا کہ :

و اذا قلع الرجل سن الرجل ، فاعيد المقلوعة سنة فاقبها
فی مکانها ، فثبت ، و قد کما القلع خطأ ، فعلى القالع اوش

السنن كاعلاً، وكذا لك الاذن . (۱)

یعنی ایک شخص دوسرے کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص دوبارہ اس دانت کو اس کی جگہ پر لگا دے، اور وہ دانت قائم اور ثابت ہو جائے، اور دانت اکھاڑنا خطا نہیں آیا تھا، تو قاطع کے ذمہ دانت کی پوری دیت واجب ہوگی، اور یہی حکم کان کا ہے۔

اہم محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کو اختیار کیا کہ مقطوع عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگا دینا جانی سے دیت کو ساقط نہیں کرتا، پھر دوسرے فقہاء جغیہ نے بھی اسی کو اختیار کر لیا، چنانچہ شمس الاممہ سرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

واذا قلع الرجل سن الرجل خطأ، فخذ المقلوع منه،

لما ثبتها مكانها فثبت، فعلى القالع ارشها، لأنها وان ثبت

لا تمسح كما كانت، الا ترى أنها لا تصل بعروقها؟....

.... وكذا لك الاذن اذا اعادها الى مكانها، لأنها لا

تعود الى ما كانت عليه في الاصل وان التصقت . (۲)

یعنی اگر ایک شخص دوسرے شخص کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص اپنے دانت کو اس کی جگہ پر لگا دے، اور وہ دانت اس کی جگہ پر ثابت ہو جائے تو اس صورت میں بھی قاطع پر دیت آئے گی، اس لئے کہ اگرچہ وہ دانت اپنی جگہ پر

(۱) کتاب الاذن للعلامة ابن حجر العسقلاني ۱: ۱۶۷، کتاب الدانت

(۲) مسند امام محمد بن حنفیہ ۱: ۱۶۷، رد المحتار ۱: ۱۶۷، کتاب الدانت

تبکھتہ، ص ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱

ثابت ہو گیا، لیکن پہلی جیسی حالت پر نہیں آسکا، کیا تم نہیں جانتے کہ اس کی رگیں دوبارہ جڑتی نہیں ہیں؟..... یہی حکم کان کا ہے کہ اگر مقطوع الاذن نے وہ کان اس کی جگہ پر لگا دیا جب بھی وہ اصل حالت پر نہیں لوٹنے کا جس پر وہ پہلے تھا۔ اگر چہ وہ نچو جائے۔

مندرجہ بالا عبارات میں امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے دیت ساقط نہ ہونے کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ عضو مقطوع جڑ جانے کے بعد بھی دوبارہ اپنی سابقہ حالت پر واپس نہیں آتا، اور متاخرین فقہاء نے اسی سے مستفاد فرمایا ہے کہ دیت اور تاوان ساقط نہ ہونے کا حکم اسی صورت میں ہے، جب وہ عضو اپنی جگہ پر ثابت ہونے کے بعد اپنی منفعت اور جمال میں سابقہ حالت پر نہ لوٹے۔

لیکن اگر یہ تصور کیا جائے کہ وہ عضو ثابت ہونے کے بعد اس کی منفعت اور جمال لوٹ آئے تو اس صورت میں قلع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، جس طرح کہ اگر مقطوع کا دانت دوبارہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ امام زبلی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے۔ (۱)

لیکن احناف کے نزدیک یہ مسئلہ جنایت خطاء کے طور پر فرض کیا گیا ہے، جیسا کہ آپ نے امام محمد اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہما کی عبارات میں دیکھ لیا، اور اسی وجہ سے ان حضرات فقہاء نے سقوط ارش کے بیان پر اکتفا کیا ہے، اور جنایت محمد کا حکم میں نے کتب حنفیہ میں نہیں پایا کہ عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر ثابت کرنے

سے منفیہ کے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ ظاہر یہ ہے کہ قصاص ساقط نہیں ہوگا اگرچہ مجنی مایہ اس عضو کو اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹا لے، یہ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے مذہب مالکیہ کے بیان کرتے وقت حدیث بیان کی تھی کہ دراصل "قتصاص" جاتی کی طرف سے قصداً تعدی کرنے کا بدلہ ہے، اور اس عضو کے اپنی جگہ پر دوبارہ لوٹ جانے کے بعد بھی وہ تعدی موجود ہے، لہذا جب جنایت ظاہر میں و مناف اس طرف کیے ہیں کہ اعادہ عضو کے باوجود ارش ساقط نہیں ہوتا تو جنایت عمدہ میں قصاص بطریق اولی ساقط نہیں ہوگا۔ (۱)

ہاں! احناف نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر مجنی علیہ کا دانت خود ہی دوبارہ نکل آئے تو قصاص ساقط ہو جائے گا، لیکن اس مسئلہ پر عضو کی پیوند کاری کر کے دوبارہ اس کو اس کی جگہ پولونانے کے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس کی دود جڑ ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ عضو جو پیوند کاری کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، وہ قوت میں اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو خود بخود نکل آیا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دانت دوبارہ خود نکل آئے تو یہ دوبارہ نکلنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جاتی نے پہلے دانت کو اس کی جڑ سے نہیں اکھاڑا تھا، لہذا قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، بر خلاف اس کے کہ اگر اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، کیونکہ اس میں اصل دانت کی قوت نہیں آسکتی، اور دوبارہ اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگایا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جاتی نے اس کو جڑ سے نہیں

اکھاڑ تھا، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جی علیہ کا اس عضو کو اس کی جگہ پر دو بارہ لوٹانے سے خفیہ کے نزدیک بھی قصاص ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ مالکیہ کے نزدیک قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا مذہب

پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں حکام فرمایا ہے، چنانچہ کتاب الام میں فرماتے ہیں :

وَاذَا قُطِعَ الرَّجُلُ أَوْ جُلَّ رَجُلٌ لَوْ أَذِنَ أَوْ قُلِعَ مِنْهُ، فَأَبَانَهُ، لَمْ
 أَنْ الْمَقْطُوعِ ذَلِكَ مِنْهُ الْصَّفْقَةُ بِلَحْمِهِ، أَوْ خَطَاؤُ الْإِنْفِ أَوْ
 الْأَذْنِ أَوْ رِبْطُ السِّنِّ بِلَحْمِهِ أَوْ غَيْرِهِ لَفَتَتْ، وَ سَأَلَ الْقَوْدُ
 فَلَهُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ وَجِبَ لَهُ الْقَصَاصُ بِمَا بَانَتْهُ. (۱)

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کی ناک کاٹ دی، یا کان کاٹ دیا، یا دانت اکھاڑ دیا، اور اس کو بالکل جدا کر دیا، پھر مقطوع شخص اس عضو کو اپنے خون کے ذریعہ جوڑ لے، یا ناک، اور ناک کوئی لے، یا دانت کو سونے کے تار وغیرہ کے ذریعہ جوڑ لے، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت ہو جائے، اور پھر وہ مقطوع قصاص کا مطالبہ کرے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے، اس لئے کہ اس عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجے میں قصاص واجب ہوگا۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو "نروضہ" میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ دیت کا مسئلہ بھی لگا دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ :

قطع اذن شخص، لالصفھا المعجنی علیہ فی حترارة الدم،
لئلا تصفت، لم یسقط القصاص ولا الدية عن الجانی،
لان الحکم بتعلق بالامانة، وقد وجدت (۱)

کسی شخص کا کان کاٹ دیا گیا، پھر بجلی علیہ نے خون گرم ہونے کی حالت
میں اس کان کو اس کی جگہ سے چکا دیا، اور وہ بڑھ گیا تو اس صورت میں جانی سے
قصاص اور دیت ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص اور دیت کا حکم اس عضو کے
جدا کرنے سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ جدا ہوتا پایا گیا۔

مندرجہ بالا نسوس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ
اللہ علیہ کا مذہب مالکیہ کے مخالف مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ بجلی علیہ کے اپنے عضو کو
دوبارہ اس کی جگہ پر لوتا دینے سے دیت اور قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

حنابلہ کا مذہب

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں ہیں جن کو
قاضی ابویعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

(اذا قطع اذن الرجل، ثم لالصفھا المعجنی علیہ فی
الحال، فالنصف، فهل علی الجانی القصاص أم لا؟ قال
أبو بکر فی کتاب الخلاف : لا قصاص علی الجانی، و
علیہ حکومة الجراحۃ، فان سقطت بعد ذالک بقرب
الوقت أو بعده کان القصاص واجبا، لان سقوطها من غیر

جناية عليهما من جنابة الاول، وعليه ان يعبد الصلوة، و
احتج بانها لو كانت لهم للنجم، فلما ردها والتحمت
كانت الحياة فيها موجودة، فلهذا سقط القصاص
وعندي ان علي الجاني القصاص، لان القصاص يجب
بالابانة، وقد ابانها، و لان هذا الالتصاق مختلف في
اقراره عليه، فلا فائدة له فيه (۱)

یعنی جب کسی آدمی کا کان کاٹ دیا جائے، اور وہ بالکل جدا ہو جائے، پھر مجنی
علیہ فوراً اس کو اس کی جگہ پر چکا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر چپک جائے تو اس صورت
میں جانی پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ امام ابو بکر کتاب الخلاف میں فرماتے ہیں کہ اس
صورت میں جانی پر قصاص نہیں، البتہ جو زخم ہوا ہے، اس پر حکومت عدل ہے، اور اگر وہ
کان قرعہ عت میں یا کچھ عرصہ بعد مگر جائے تو جانی پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے
کہ بغیر جنابت کے کان کا ساتھ ہو جانا جنابت اول کے نتیجے میں ہوا، اور اس شخص پر نفاذ
کا لوٹنا بھی واجب ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ بالکل جدا ہو جاتا تو دوبارہ
گوشت نہ بھرتا، لیکن جب دوبارہ اس کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا، اور اس نے گوشت پکڑ لیا
تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے اندر حیات باقی تھی، اسی وجہ سے قصاص ساتھ ہو گیا۔

قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک جانی پر قصاص واجب ہے، اس لئے کہ
قصاص عضو کو جدا کرنے کے نتیجے میں واجب ہوتا ہے، اور جانی نے اسکو جدا کر دیا ہے۔
جہاں تک الصاق کا تعلق ہے تو الصاق کے نتیجے میں اس عضو کا اپنی جگہ پر
استقرار مختلف ہوتا ہے، لہذا اس الصاق کا کوئی فائدہ نہیں۔

اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ نے دو قول بیان کئے ہیں، اور ان میں سے کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی، اور ابواسحاق ابن مفلحؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے (۱) اور علامہ مرداویؒ اور محسن الدینؒ اور ابن مفلحؒ نے بھی دو قول بیان کئے ہیں (۲) اور علامہ بہوتیؒ نے ابو بکر کا قول اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں قصاص اور دیت دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ (۳)

اس مسئلہ میں رائج قول

اس مسئلہ میں چار سے نزدیک رائج قول وہ ہے جس کی طرف فقہ مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے جمہور علماء اور حنابلہ کی ایک جماعت مائل ہے، وہ یہ کہ مجنی علیہ کا اپنے عضو مقلوع کو پھر نہ کاری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لینا جانی سے قصاص اور دیت کو ساقط نہیں کرتا، اس لئے کہ قصاص درحقیقت اس تعدی کا بدلہ ہے جو جانی سے صادر ہوئی، اور اس عضو کو اپنی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجہ میں وہ تعدی حاصل ہو چکی، لہذا اعمد کی صورت میں مجنی علیہ قصاص کا مستحق ہوگا، اور خطا کی صورت میں ارش کا مستحق ہوگا، اور اس عضو مقلوع کو اس کی جگہ پر لگا لینے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں :

(۱) مجنی علیہ کا اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگانا درحقیقت اس نقصان

(۱) المعنی لاس قدیمہ ۲۳۱۹ وشرح الکبیر ۱۳۱۹ وفتح لاہر مفلح ۲۰۹۱۸

(۲) الاصاب للردوی ۱۰۰ (۱) وفتاویٰ لاہر مفلح ۶۵۵۱۵

(۳) کشف القناع للہوئی ۶۶۱۶۵ وشرح منہج الادب ۲۹۶۱۳

کاٹھی علاج ہے جو اس جنایت کے نتیجے میں مجنی علیہ کو لاحق ہوا، اور علاج کرنے کے نتیجے میں مجنی علیہ کو صحت پائی حاصل ہونا قصاص اور ارش سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ ”موضحہ“ زخم کا حکم ہے کہ اگر مجنی علیہ اپنے زخم کا علاج کر لے اور علاج کے نتیجے میں وہ صحت یاب ہو جائے تو یہ صحت پائی قصاص اور ارش کا حق وصول کرنے سے مانع نہیں ہوتی، اسی طرح اگر کوئی عضو جانی کی طرف سے اس کے الگ کئے جانے کے بعد دوبارہ اس کو لٹا دیا جائے تو اس جنایت کے نتیجے میں جانی پر جو قصاص یا ارش ثابت ہو چکا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

(۲) مجنی علیہ کی طرف سے اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لٹانے سے بعض نقصان کا تاثر رکھتا ہو جاتا ہے، لیکن عادی وہ عضو بھی اپنی اصل منفعت اور جمال پر واپس نہیں آتا، لہذا قصاص اور ارش کو ساقط کرنے کی صورت میں مجنی علیہ کے حق کو فوت کرنا لازم آئے گا، جبکہ مجنی علیہ کے لئے شرعاً وہ حق ثابت ہو چکا ہے۔

(۳) عضو کو قلع کرنے کے نتیجے میں قصاص اور ارش یقینی طور پر ثابت ہو چکا ہے، اور انصوف قطعیہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے، اور یہ یقین اس کے مثل یقین ہی سے ذاکل ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ عضو کے اعادہ کرنے سے قصاص یقیناً ساقط ہو جاتا ہے۔

لہذا جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لٹانے سے جانی سے قصاص ساقط نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس عضو کو مجنی علیہ نے بے مذکاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا ہے، اس عضو کو دوبارہ کوئی شخص کاٹ دے تو اس عضو کے کاٹے جانے کے نتیجے میں دوبارہ قصاص واجب ہو گا یا

نہیں ؟ اکثر فقہاء نے اس کی سراحت کی ہے کہ دوبارہ قصاص واجب نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ جس عضو کو پینہ کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، وہ دوبارہ اپنی اصل منفعت اور جمال کی طرف واپس نہیں لوٹتا، لہذا یہ جوڑنا قابل اعتناء نہیں ہے، چنانچہ علامہ مصلیٰ حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والمقتلوع لا یسبب ثانیاً، لانه لا یلتزق بالعروق و العصب، فکان وجود هذا النبات و عدمه سواء، حتی لو قلعه انسان لا شیء علیہ (۱)

یعنی اکھاڑا ہوا عضو دوبارہ نہیں نکلتا، اس لئے کہ وہ عضو مقلوع دوبارہ رگوں اور پٹوں کے ساتھ نہیں جڑتا، لہذا اس نکلے ہوئے عضو کا وجود اور عدم وجود دونوں برابر ہیں، حتیٰ کہ اگر انسان اس عضو کو اکھاڑوے تو اس پر کوئی چیز نہیں آئے گی۔

مندرجہ بالا عبارت کا تقاضہ یہ ہے کہ مقلوع عضو کو دوبارہ اکھاڑنے سے قصاص اور دیہہ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس عضو کے اگنے اور نہ اگنے کو برابر قرار دیا گیا ہے، لیکن آج کے دور میں بہت سے اعضاء مقلوعہ کے اندر یہ ممکن ہے کہ اگر ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لٹا دیا جائے تو وہ رگوں اور پٹوں کے ساتھ دوبارہ جڑ جاتا ہے، لہذا ایسے اعضاء میں علامہ مصلیٰ کی بیان کردہ مندرجہ بالا تعلیل نہیں چل سکتی۔ ظاہر یہ ہے کہ اس طرح کے اعضاء میں بھی قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس عضو کو پینہ کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، اگرچہ وہ عضو رگوں اور پٹوں کے ساتھ دوبارہ جڑ بھی جائے، لیکن اس کے باوجود وہ عیب دار عضو ہے، اور مصلیٰ

عضو کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا، لہذا اس عضو کے عوض ایسے صحیح عضو کو نہیں کاٹا جائے گا جو اپنی خلقت پر ہے، لیکن اس عیب دار عضو کے کاٹنے کے نتیجے میں دوسرے جانی پر اثر لازم کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہ حناجلہ کا قول ہے، چنانچہ علامہ مہبوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

(و ان قلعه) ای ما قطع لم رد فالنجم (فالق بعد ذالک
لعلہ دہش) و لا قصاص لہ، لانہ لا یقاد بہ الصحیح
باصل الخلقہ لنقصہ بالقطع الاول) (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے ایسا عضو کاٹ دیا جو پہلے بھی ایک مرتبہ کاٹ دیا گیا تھا، اور اس کو دوبارہ لگا دیا گیا، اور اس کا زخم بھر گیا، تو دوسری مرتبہ کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی، اور اس پر قصاص نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس عضو کے بدلے صحیح اور اصل اخلقت والے عضو کو قصاص میں نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ پہلی مرتبہ اس عضو کے کٹنے کی وجہ سے اس کے اندر نقص پیدا ہو چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ : قصاص میں کاٹے گئے عضو کی پیوند کاری

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر جانی کا عضو قصاص میں کاٹ دیا گیا، اور قصاص لئے جانے کے بعد جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگانا، تو کیا اس عمل کو قصاص کے حکم کی مخالفت تصور کیا جائے گا؟ اور اس سے دوبارہ قصاص لیا جائے گا؟ اس عمل کو غیر معتبر سمجھا جائے گا؟

جناحت پر قصاص لیا گیا (اور اس کا عضو کاٹ دیا گیا) اور اس جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا اور وہ عضو لگ گیا، تو اب جانی پر ایک مرتبہ سے زیادہ اس کا عضو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر جانی علیہ والی اور حاکم سے اس کا مطالبہ کرے کہ جانی کا عضو دوبارہ کاٹا جائے تو حاکم اور والی قصاص دوسری مرتبہ اس کا عضو نہیں کاٹے گا، اس لئے کہ حاکم نے ایک مرتبہ قصاص لے لیا ہے، البتہ حاکم اس جانی پر اس کا عضو دوبارہ کاٹ سکتا ہے کہ اس جانی نے ایک مردہ چیز کو اپنے جسم کے ساتھ لگا دیا ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جانی کو اس عمل سے نہیں روکا جائے گا، اور اس کا عضو دوبارہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ دوبارہ کاٹا جانا موجب قصاص کی مخالفت کرتا ہے۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جو فرمایا کہ حاکم جانی کا عضو اس وجہ سے دوبارہ علیحدہ کر سکتا ہے کہ اس نے ایک مردہ شئی کو اپنے جسم کے ساتھ لگا دیا ہے، اس کے بارے میں انشاء اللہ تیسرے مسئلہ کے تحت کلام آ جائے گا۔

جہاں تک متالیہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلہ میں رد قول ہیں، ایک قول امام شافعی کے موافق ہے، اور علامہ ابن قدامہؒ نے "المغنی" میں اسی پر جزم فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

وإن قطع اذن إنسان، فاستوفى منه، فالصق الجاني أذنه،
فإن صدقت، و طلب المجنى عليه إياها، لم يكن له
ذالك، لأن الإبانة قد حصلت، و القصاص قد استوفى
فلم يبق له قبله حق..... و الحكم في السن

کالحکم فی الاذن . (۱)

یعنی اگر کسی انسان کا کان کاٹ دیا گیا، اور اس کا قصاص بھی لے لیا گیا، پھر جانی نے اپنا کان اس کی جگہ لگا لیا، اور وہ ٹک گیا، پھر بھی علیہ نے اس کو عید کرنے کا مطالبہ کیا تو اسے اس مطالبہ کا حق نہیں، اس لئے کہ کان کا جدا کرنا حاصل ہو چکا، اور قصاص لے لیا گیا، اب بھی علیہ کا اس جانی پر کوئی حق باقی نہیں رہا..... اور وراثت کا بھی وہی حکم ہے جو کان کا ہے۔

اسی طرح قاضی ابو یعلیٰ نے بھی اس بات پر جرم کیا ہے کہ دوبارہ جانی سے قصاص نہیں لیا جائے گا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

(لَا إِذَا قُطِعَ مِنْهَا أُذُنُ الْجَانِي، ثُمَّ الصَّقَهَا الْجَانِي، لَأَنْ قَالَ

الْمَجْنُونُ عَلَيْهِ: الصَّقِ أَذُنَهُ بَعْدَ أَنْ ثَبَّتَهَا، أَوْ يَلْوِهَا عَنْهُ، فَلَا:

بِقَوْلِكَ لَا تَزِيلُهَا، لَأَنَّ الْقَصَاصَ وَجِبَ بِالْأَوَّلَةِ، وَقَدْ

وَجَدَ ذَلِكَ . (۲)

یعنی جب ہم نے جانی کا کان کاٹ دیا، اور جانی نے دوبارہ اس کو جوڑ لیا، اب اگر بھی علیہ کہے کہ اس جانی نے اپنا کان ٹھیک ہونے کے بعد جوڑا ہے، تب تو اس کو زائل کر دو، تو ہم بھی علیہ سے کہیں گے کہ تمہارے سینے پر ہم اس کو الگ نہیں کر دیتے، اس لئے کہ قصاص جدا کرنے کی وجہ سے واجب ہوا تھا، اور وہ جدا کرنا پایا گیا۔ لیکن علامہ ابن مفلح نے ”فروع“ میں اس پر جرم کیا ہے کہ جانی سے دوبارہ

(۱) فتاویٰ لاہور، ۱۳۴۶ھ، دستہ فی الشرح، ۳۶۱۹

(۲) کتاب الرد والحق، والوجہ، ۲۶۸۱۲۔ پھر اس پر کلام کیا ہے کہ: یا امام اس کے تباہ کن ہونے کی وجہ سے اسے زائل کرنے کا حکم دیا، اس پر مفلح، اس بات سے واسطے مستحسن بحث آجاسے گی۔

قصاص لیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

(ولو رد الملتصم الجانی أقيد ثانية في المنصوص) (۱)

اگر جانی نے قصاص میں کانٹے لگے عضو کو دوبارہ لٹا لیا تو دوبارہ قصاص لیا جائے گا۔

علامہ مرداوی اور علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و من قطعت أذنه و نحوها كمارنه قصاصاً، فأنصقها،
فأنصقت، فطلب المجنى عليه إبانته، لم يكن له
ذلك، لأنه استوفى القصاص، فطع به في "المغنى" و
"الشرح" والمنصوص أنه بقاد ثانية، اقتصر عليه في
الفروع، و قدمه في المحرر وغيره، قال في "الانصاف"
(۲) في ديوات الأعضاء و منافعها : أقيد ثانية على
الصحيح من المذهب و قطع به في التقيح هناك، و
تبعه في المنتهى، قال في شرحه : لمجنى عليه إبانته
ثانياً، نص عليه، لأنه إبان عضواً من غيره دواماً، فوجبت
إبانته منه دواماً لتحقيق المقاصد . (۳)

جس شخص کا کان وغیرہ جیسے ناک کا کنارہ قصاصاً کاٹ دیا گیا، اور جانی نے
اس کو دوبارہ جوڑ لیا، اور وہ جڑ گیا، اب مجنی علیہ نے اس کو چدا کرنے کا مطالبہ کیا، تو

(۱) الفروع لاہور مطبع ۶۵۵۵

(۲) الانصاف للسرداوی ۱۰۰/۱۰

(۳) کشاف القناع للبهیوی ۶۶۱۵

یعنی علیہ کو اس مطالبہ کا حق نہیں ہے، اس کو وہ اپنے پورا قصاص لئے چکا ہے، اعلیٰ اذہر
شرح الکبیر میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا ہے، البتہ منصوص یہ ہے کہ جانی سے دوبارہ
قصاص لیا جائے گا، فروع میں اسی پر اکتفا کیا گیا ہے، "حرز" وغیرہ میں اسی کو مقدم
کیا ہے، "الانصاف" میں "دیات الاعضاء و منافعها" کی بحث میں فرمایا ہے کہ صحیح
مذہب کے مطابق دوبارہ قصاص لیا جائے گا، اور "تنقیح" میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا
ہے، اور "المستمسک" میں اسی کی اتباع کی گئی ہے، اور اس کی شرح میں کہا ہے کہ یعنی
علیہ دوسری مرتبہ قصاص اس جانی کے عضو کو جدا کر سکتا ہے، اسی پر نفس وارد ہے،
کیونکہ جانی نے دوسرے کے عضو کو ہمیشہ کے لئے جدا کر دیا ہے، لہذا جانی کا عضو
بھی ہمیشہ کے لئے جدا کیا جائے گا، تاکہ برابری کا تحقق ہو جائے۔

جہاں تک نالکیہ کا تعلق ہے، انہوں نے بھی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس
کی جگہ پر لوٹانے کا تو ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ کے تحت ہم نے ان کی عبارت
نقل کی ہے، لیکن قصاص کے بعد جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ لوٹانے کے بارے میں اس
طرح مراعات کے ساتھ ذکر نہیں کیا، جس طرح شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں ہم
نے پایا، البتہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں مختصر اس مسئلہ کو بھی نے پایا،
چنانچہ فرماتے ہیں کہ :

لأن أقصى بعد أن عادة له ينتهها، فعادت أذن المقتص
منه، أو عینه لذلك، و إن لم يعود، أو قد كانت عادت
سن الأول أو أذنه فلا شيء عليه، و إن عادت سن
المستفاد منه أو أذنه، و لم تكن عادت سن الأولى، ولا

اذنہ غرم العقل، قالہ اشہب فی کتاب ابن الجوزی، (۱)

اور اگر دونوں اعضاء کے اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آنے کے بعد قصاص لیا گیا، اور ”مقتض منہ“ کا کان یا اس کی آنکھ بھی اپنی اصلی ہیئت پر آگئی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دونوں اپنی ہیئت پر نہیں لوٹیں، یا صرف پہلے شخص کا دانت یا اس کا کان اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آیا تو اس کے لئے کوئی چیز نہیں، اور اگر ”مقتض منہ“ کا دانت یا کان اپنی ہیئت پر لوٹ آئے، جبکہ پہلے شخص (جس کا دانت یا کان کاٹا گیا) کا دانت اپنی ہیئت پر نہیں لوٹا، اور نہ کان اپنی ہیئت پر لوٹا تو ریت واجب ہوگی، امام اشہب نے ابن الجوزی کی کتاب میں یہی فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہ لکھ کے نزدیک جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے قصاص کے درست ہونے پر کوئی اثر واقع نہیں ہوتا، جبکہ لکھ علیہ نے بھی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لوٹا لیا ہو۔ لیکن اگر لکھ علیہ نے تو اپنے عضو کو اس کی جگہ پر نہیں لوٹا یا اور چائی ہے وہ عضو دوبارہ لوٹا لیا تو اس صورت میں جانی ریت کا تاوان ادا کرے گا۔

جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے، تو میں نے ان کی کتابوں میں ”جانی“ کے اپنے عضو کو دوبارہ لوٹانے کا مسئلہ نہیں پایا، لیکن فتاویٰ ہندیہ میں ”المحیط“ ہے ایک مسئلہ بیمار سے زبردستی کے مشابہ ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ :

إذا قلع رجل ثیبة رجل عمدا، فافتص له من ثیبة القالع، ثم نبتت ثیبة المقتص منه، لم یکن للمقتص له أن یقلع

فلک الذیہ النبی نہت ثانیاً (۱)

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے سامنے کے دانت مہر توڑ دیے، اس کے نتیجے میں قصاصاً توڑنے والے شخص کے بھی سامنے کے دانت توڑے گئے، پھر ”مقتض مند“ کے دانت دوبارہ نکل آئے تو اب ”مقتض مند“ کو یہ اختیار نہیں کہ ”مقتض مند“ کے جو سامنے کے دانت دوبارہ نکل آئے ہیں، دوبارہ ان کو قصاصاً توڑ دے۔

یہ عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ”مجی علیہ“ جانی کے عضو کو صرف ایک مرتبہ قصاصاً جہا کرنے کا مستحق ہے، مجی علیہ کا یہ حق نہیں کہ وہ کاٹا ہوا عضو ہمیشہ فوت شدہ حالت میں باقی رہے، ظاہر یہ ہے کہ اختلاف کا مذہب اس مسئلہ میں شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، اس کی وجہ و مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ اختلاف نے خود سے نکلنے والے سامنے کے دانتوں کو اپنی حالت میں باقی رکھنے کی اجازت دی ہے، اور وہ اس کو قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں سمجھتے، باوجودیکہ خود نکلنے والا دانت جوڑے گئے دانت کے مقابلے میں زیادہ محکم اور مضبوط ہوتا ہے، اور اس سے زیادہ نفع دینے والا ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جوڑے گئے دانت کو اپنی جگہ پر برقرار رکھنا بطریق اولیٰ قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کیا کہ اگر نجی علیہ اپنے عضو کو دوبارہ اسکی جگہ پر لوٹا دے تو نجی علیہ کا یہ عمل جانی پر جو قصاص اور تاوان واجب ہوا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں کرے گا۔ بلکہ قصاص اسی طرح واجب رہے گا جیسے اس عضو کی پیوند کاری سے پہلے واجب تھا، اس پر جانی کے اپنے عضوی پیوند کاری کو قیاس کیا جائیگا کہ جانی کا یہ عمل بھی قصاص کی وصولیابی پر اثر انداز نہیں ہوگا، ورنہ تو پھر یہ انصاف کی بات نہیں ہوگی کہ نجی علیہ کو تو اپنے عضوی پیوند کاری کرنے کی اجازت ہو، اور جانی کو اپنے عضوی پیوند کاری سے قطعاً روک دیا جائے۔

لہذا میرے نزدیک اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت کا مذہب رائج ہے، اور غنیہ کے مذہب کا متفق نہیں بھی یہی ہے، وہ یہ کہ ایک مرتبہ عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے سے قصاص حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد ہر فریق اپنے عضو کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر دوبارہ لگانے میں آزاد ہے، جو چاہے لگائے، اب اگر جانی یہ عمل کر لے، اور نجی علیہ یہ عمل نہ کرے تو یہ اس بات پر مبنی ہے کہ ہر شخص اپنے جسم میں جو چاہے تصرف کرے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ "جانی" کا یہ عمل قصاص کے متفقہ کے خلاف ہے، جیسے کہ اگر نجی علیہ تو اپنا عضو دوبارہ لگائے، اور جانی دوبارہ نہ لگائے تو یہ عمل بھی قصاص کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں کرے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے جسم کے نقصان کے لئے جو علاج اس کو میسر ہو، اس کو اختیار کرے، اور لوگوں کے جسموں کے علاج میں برابری اور مساوات پیدا کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

تیسرا مسئلہ :

کیا پیوند کاری کے ذریعہ لگایا ہوا عضو دونوں مسئلوں میں ناپاک ہے؟
 اور ہم نے جو بحث کی، وہ قصاص کے مسئلہ سے متعلق تھی، اور اب تک ہم
 نے عضو منقطع کی پیوند کاری کے مسئلہ پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ وہ قصاص کے
 حکم مقتضی کے معارض ہے یا نہیں؟ اور ہم نے جمہور فقہاء کے مذہب کو ترجیح دی کہ
 پیوند کاری کا عمل قصاص کے مسئلہ پر اثر رکھتا ہے یا نہیں ہوگا۔ لہذا اس عضو کی پیوند کاری
 سے پہلے جو حکم تھا، پیوند کاری کے بعد بھی وہ حکم برقرار رہے گا، اور پیوند کاری سے
 پہلے جو قصاص لیا جا چکا، پیوند کاری کے بعد اس کے عائدہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔
 اب ہم ایک دوسرے مسئلہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہ یہ کہ کیا بھی علیہ اور
 جانی کیلئے دیشہ یا جائز ہے کہ وہ اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگوالیں؟
 اور کیا وہ دوبارہ لگایا ہوا عضو پاک سمجھا جائے گا یا ناپاک؟ اور کیا اس عضو کے ساتھ
 نماز پڑھنی جائز ہوگی یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس لئے پیدا ہوا کہ زندہ جانور کے جسم سے جو عضو جدا کر دیا جائے،
 اسکے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ عضو پاک ہے یا ناپاک؟
 فقہاء کی ایک جماعت اس طرف مائل ہے کہ زندہ کے جسم سے جو عضو علیحدہ کر دیا
 جائے وہ مطلقاً حرام ہے، ان کا استدلال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث
 سے ہے کہ :

ما قطع من الحي فهو ميت . (۱)

”کہ زندہ سے جو چیز کاٹ دی جائے وہ مردہ ہو جاتی ہے“

اور حضرت ابو الدرداء اللیثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ

قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدينة، و هم یجیئون

أسنة الابل، و یقطعون الیات الغنم، فقال : ما یقطع من

البهیمة و هی حیة، فهو میتة . (۲)

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے، تو اہل مدینہ

زندہ اونٹوں کے گوبان کاٹ لیا کرتے تھے، اور زندہ دھنوں کی چکتیاں کاٹ لیا کرتے

تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کی کوئی چیز

کاٹ لی جائے تو وہ مردہ ہوتی ہے۔ ان احادیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس

طرف گئے ہیں کہ یہ حکم ہر جاندار کے لئے ہے، چنانچہ کتاب الاثم میں فرماتے ہیں :

و اذا کسر للمرأة عظم، فطار، فلا یجوز ان ترقعه الا

بعظم مایؤکل لحمه ذکیا، و کذلک ان سقطت منه

صارت میتة، فلا یجوز له ان یعیدھا بعد ما بانث.....

و ان رقع عظمه بعظم میتة او ذکی لا یؤکل لحمه، او عظم

السان فهو کالمیتة، لعلہ قلعه، و اعادۃ کل صلاة صلاھا و

هو علیہ، لان لم یقلعه جبرہ المیلطان علی قلعه . (۳)

(۱) امام حاکم نے مستدرک میں احادیث الطائفة سے اس حدیث کو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا

ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے بھی اس کو ثابت کیا ہے۔ ج ۲، ص ۱۲۹

(۲) أخرجه المصنف من احادیث باب ما یقطع من الحي وهو میتة صحیح نمبر ۱۵۰۸، ۱۵۰۹

(۳) کتاب الاثم للشیخ ص ۵۶/۵ باب ما یؤصل بالرسول و المرأة

یعنی اگر کسی شخص کی ہڈی ٹوٹ جائے، اور وہ اپنی جگہ سے سرک جائے، تو اس کی پیوند کاری جائز نہیں، مگر اس ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی کا دانت ٹوٹ گیا تو وہ مردار ہو گیا۔ لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کے جدا ہونے کے بعد دوبارہ اس کو لگائے۔..... اگر اپنی ہڈی کو کسی مردار کی ہڈی کے ذریعہ سے، یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے پیوند کاری کی، جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، یا انسان کی ہڈی سے پیوند کاری کی تو وہ مردار کی طرح ہے، اس کو علیحدہ کرنا اور اکھاڑنا واجب ہے، اور ان نمازوں کا اعادہ ضروری ہے جو اس عضو کے ساتھ اس نے پڑھی ہوں، اور وہ شخص اس ہڈی کو نہ اکھاڑے تو بادشاہ وقت اس کو ہڈی اکھاڑنے پر مجبور کرے۔

اور ہم نے گذشتہ صفحات میں مسئلہ ثانیہ کے بیان کے وقت ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ :

و ان سأل المجتبیٰ علیہ الوالی أن یقطعه من المجانی
ثانیة. ثم یقطعه الوالی للفقود، لأنه قد اتئی بالفقود مرة، ألا
أن یقطعه، لأنه الصق به میتة. (۱)

یعنی اگر مجتبیٰ علیہ حاکم سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ جانی کا مشقود دوبارہ کاٹ دے (جس کو پیوند کاری کے ذریعہ اس نے اکالیا ہے) تو حاکم قصاص کے طور پر اس کا مشقودہ کاٹے، اس لئے کہ ایک مرتبہ قصاص لے لیا گیا، مگر حاکم اس عضو کو اس لئے کاٹ دے کہ اس نے ایک مردار شنی کو اپنے جسم کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا قول اسی سیاق میں ہے، گویا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ۔ جیسا کہ کتاب الام کی عبارت سے ظاہر ہے۔ جانی کا اپنے عضو کے اعادہ کے مانع ہونے کو اس حیثیت سے نہیں دیکھتے کہ وہ قصاص کے مقتضی کے خلاف ہے، بلکہ وہ اس حیثیت سے اس کو جائز نہیں سمجھتے کہ وہ جدا شدہ عضو ناپاک ہے، لہذا اس کو جسم سے جوڑنا جائز نہیں، اور اگر جانی اس کو جوڑ لے تو بادشاہ اس کو ہدا کرنے کا حکم دے گا، اور اس عضو کا جزا رہنا نماز کی محنت سے مانع ہے۔

لیکن ہم شوافع کی معتبر کتب کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو مذہب شافعیہ کے بڑے حضرات کو اس بات کا قائل پاتے ہیں کہ انہوں نے انسان کے جز کے پاک ہونے کا قول اختیار کیا ہے، اگرچہ اس عضو کو اس کی زندگی میں ہدا کیا ہو، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

الأصل ان ما انفصل من عصب فهو نجس، ويستثنى الشعر
المجزوز من ما كَوَّل اللحم في الحياة..... ويستثنى
أيضاً شعر آدمي و العنق البان منه..... فهذه كلها
ظاهرة على المذهب. (۱)

اصل یہ ہے کہ زندہ سے جو عضو ہدا کیا جائے وہ ناپاک ہوتا ہے، البتہ زندہ ماکول اللحم جانور سے جو بال کاٹے جائیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں..... اور اس حکم سے انسان کے بال اور انسان کے جسم سے ہدا کیا جانے والا عضو بھی مستثنیٰ ہے..... یہ سب اس مذہب پر پاک ہیں۔

علامہ شریعہ الخلیف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والجزء المنفصل من الحيوان الحي وضميمته كميمته،
أي ذلك الحي، ان طاهراً فطاهراً، وان نجساً
فنجس..... فالمنفصل من الآدمي أو السمك أو
الجماد طاهر، ومن غيرها نجس . (۱)

زندہ حیوان سے جدا ہونے والا عضو اور اس کی پیدا کنی جھلی اس زندہ حیوان
کے مردار جسے کی طرف سے، اگر وہ جاندار پاک ہے تو یہ بھی پاک ہے، اور اگر وہ
جاندار ناپاک ہے، تو یہ بھی ناپاک ہے، لہذا انسان یا جھلی یا نڈی سے جدا ہونے
والا عضو پاک ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے جاندار کا عضو ناپاک ہے۔

علامہ ربیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والجزء المنفصل بنفسه، أو بفعل فاعل من الحيوان
الحي كميمته و طهاره و حمله..... فاليد من الآدمي
طاهره، وثو مقطوعة في سرقه . (۲)

زندہ حیوان سے خود سے جدا ہونے والا عضو یا کسی فاعل کے فعل کے نتیجے
میں جدا ہونے والا عضو مردار کی مانند ہے، پاکی اور اس کی ضد یعنی ناپاکی کی حالت
میں لہذا آدمی کا ہاتھ پاک ہے، اگرچہ چوری کے جرم میں کاٹا گیا ہو۔

اس عبارت کے تحت علامہ شریعہ الخلیف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أنظر لو اتصال الجزء المذكور بأصله و حمله الحياة،

فهل يظهر ويؤكل بعد التذكية لو لا؟ و نظيره ماله
أجاء الله الحبيبة، ثم ذكبت، ولا يظهر على هذه الا
الحل، فكذلك الأولى . (۱)

دیکھو اگر جرنڈ کو اپنی اصل کے ساتھ مل جائے، اور اس میں زندگی آجائے
تو کیا وہ پاک ہوگا؟ اور ذبح کے بعد وہ جرنڈ کھایا جائے گا یا نہیں؟..... اس کی نظیر یہ
ہے کہ اگر کسی مردہ جانور کو اللہ تعالیٰ زندہ کر دے، اور پھر اس کو ذبح کیا جائے، تو
اس جانور میں حلت ہی ظاہر ہوگی، یہی معاملہ پہلی والی صورت میں ہوگا (یعنی جرنڈ کا
بھی یہی حکم ہوگا، جو کل کا حکم ہے)

مندرجہ بالا عبارات اس پر دلالت کر رہی ہے کہ زندہ آدمی کا جو عضو جدا کیا
جائے وہ مطلقاً پاک ہے، البتہ انسان کے علاوہ دوسرے جاندار سے جو عضو جدا ہو
جائے، اگر وہ عضو جدائی کے بعد اپنی اصلی جگہ کے ساتھ متصل نہ ہو جائے (اور اس
کے اندر حیات نہ آجائے) تو اس عضو کے ناپاک ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا، اور
اگر وہ عضو اپنی اصل جگہ کے ساتھ متصل ہو جائے، اور اس میں زندگی بھی آجائے تو
وہ عضو دوبارہ پاک ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا عبارات و تفصیلات ہر کتاب الہام کی اس عبارت سے معارض
ہیں جو ہم نے اوپر نقل کی، شاید امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاثم کی عبارت
سے بعد میں رجوع کر لیا ہو، یا فقہاء شافعیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کی
خلاف قول اختیار کیا ہو، بہر حال جو بھی صورت ہوئی ہو، اب فقہاء شافعیہ کا مذہب

یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، اسی بنیاد پر اگر کوئی اپنا عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگالے تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نہ ہی اس عضو کے ناپاک ہونے اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک خفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول نہیں کرتی، جیسے ناخن، دانت، بال وغیرہ، ان کا حکم یہ ہے کہ زندہ آدمی کے جسم سے جدا ہونے سے یہ ناپاک نہیں ہوتے، لیکن وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول کرتی ہے، جیسے کان، ناک وغیرہ یہ اعضاء زندہ کے جسم سے جدا ہونے کے بعد ناپاک ہو جاتے ہیں، لیکن متاخرین خفیہ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ جدا ہونے والا عضو خود اس شخص کے حق میں ناپاک نہیں، لہذا اگر وہی شخص اپنے عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ دوسرے لوگوں کے حق میں وہ عضو ناپاک ہی رہے گا، لہذا اگر کوئی دوسرا شخص پیوند کاری کے ذریعہ اس عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو وہ ناپاک ہی رہے گا۔ اور یہ ناپاکی کا حکم اس صورت میں ہے جب اس عضو میں زندگی حلول نہ کرے، لیکن اگر اس عضو کی پیوند کاری کے بعد اس میں زندگی حلول کر جائے تو وہ عضو دوسرے شخص کے حق میں بھی ناپاک نہیں رہے گا۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصل مذکور کو بیان فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا:

ان اجزاء الممیتۃ لا تسلمو : اما ان یکون فیہا دم أو لا ،

فلا ولوی کما سلمہم نجسۃ ، والثانیۃ لقی غیر الخنزیر و

الآدمی لیست نجسۃ ان کانت صلیۃ ، کالشعر والعظم

بلا خلاف..... و اما الأدمی ففیہ روايتان، فی رواية نجسة..... و فی رواية طاهرة لعدم الدم، وعدم جواز البيع للکرامة. (۱)

فرمایا کہ مردہ جانور کے اجزاء، دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کے اندر خون ہوگا، یا خون نہیں ہوگا، پہلی قسم کے اجزاء، جیسے گوشت، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، دوسرے قسم کے اجزاء، کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ قزیر اور انسان کے علاوہ دوسرے جاندار کے اجزاء ہیں تو اگر وہ اجزاء سخت ہیں تو وہ بلا اختلاف ناپاک نہیں، جیسے بال، ہڈی، وغیرہ، جہاں تک انسان کے اجزاء کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں ناپاک ہیں، دوسری روایت میں خون کے نہ ہونے کی وجہ سے پاک ہیں، البتہ انسان کی عزت، نور شرافت کی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں۔

لیکن فتاویٰ خانہ میں ہے کہ :

قلع انسان سنہ، أو قطع أذنه، ثم أعادهما إلى مكانهما، و
صلی، أو صلی و سنہ أو أذنه فی کما، تجوز صلاته فی
ظاہر الروایة. (۲)

کسی شخص نے اپنا دانت اکھاڑ لیا یا اپنا کان کاٹا، پھر ان دونوں کو اپنی جگہ پر لٹکانا دیا، اور پھر نماز پڑھی، یا اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کا دانت یا اس کا کان اس کی آستین میں تھا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس کی نماز جائز ہے۔

یہ مسئلہ ”التجسس“ میں اور ”الخلاصۃ“ میں اور ”السراج الموبح“ میں بھی مذکور ہے، جیسا کہ ”المحرر“ میں اور ”رد المحتار“ میں موجود ہے۔ لیکن بعض حضرات نے مندرجہ بالا اصل مذکور کی بنیاد پر یہ اشکال کیا ہے کہ ”کان“ ان اعضاء میں سے ہے، جس میں ”زندگی“ طول کرتی ہے، لہذا حقیقہ کی اصل کے مطابق جدا ہونے کے بعد وہ ناپاک ہو جانا چاہیے۔ علامہ مقدسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے جسے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ :

والجواب علمی الاشکال ان إعادة الاذن و ثباتها انما
 بكون غالبا يعود الحياة اليها، فلا يصدق انه معاين من
 النسي، لانها يعود الحياة اليها صارت كأنها لم تكن، ولو
 فرطنا شخصاً مات، ثم اعبدت حياته معجزة، او كرامة
 لمعاد طاهرًا (۱)

اشکال کا جواب یہ ہے کہ کان کو اس کی جگہ پر واپس لوٹانا، اور کان کا اس جگہ پر ثابت ہونا، یہ عام طور پر اس میں زندگی کے لوٹنے کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ وہ کسی زندہ سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے دوبارہ اس میں زندگی لوٹنے سے وہ کان ایسا ہو گیا گویا کہ وہ جدا ہی نہیں ہوا۔ مثلاً اگر ایک شخص کے بارے میں ہم یہ فرض کریں کہ مر چکا، پھر اس کے اندر بطور معجزہ یا کرامت کے زندگی واپس آگئی تو وہ طاهر اور پاک ہو جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے مندرجہ بالا عبارت کی تعلیق کرتے

(۱) یہ حدیث وہی رہی جس سے شافعیہ میں سے علامہ شہر المصنوع نے نہایت الحجاج کے حاشیہ میں استدلال کیا ہے، انہی قریب میں گزرا ہے۔

ہوئے فرمایا :

افول : ان عادات الحیاة الیہا فہو مسلم، لکن بقی الاشکال، لو صلی وہی فی کتم مثلاً والاحسن ما اشار الیہ الشارح۔ ای صاحب "الدر المختار"۔ من الجواب بقولہ : ولہی الاشباہ.... الخ وہ صرح فی السراج۔ ای حیث قال : والأذن المقطوعة والسن المقطوعة طاهران فی حق صاحبہما، وإن کانتا اکثر من قدر الدرہم.... فعدلی الخایة من جواز صلاحہ ولو الأذن فی کتمہ، لطہارتہا فی حقہ، لأنها أذنه۔ (۱)

میں جتنا ہوں کہ اگر اس میں زندگی لوٹ آئے تو یہ بات مسلم ہے، لیکن یہ اشکال تو اب بھی باقی ہے کہ اگر وہ اس حال میں نماز پڑھے کہ وہ عضو اس کی آستین میں ہو۔ کیا عمدہ بات ہے جس کی طرف شارح نے یعنی صاحب در المختار سے ان الفاظ سے جواب دیتے ہوئے اشارہ کیا ہے کہ "اشباہ" میں ہے، اور "السراج" میں اس کی صراحت کی گئی ہے، وہ یہ کہ سنا ہوا کان، اور توڑا ہوا دانت، دونوں اپنے صاحب کے حق میں پاک ہیں (اگرچہ وہ دوسرے کے حق میں پاک ہیں) اگرچہ وہ دونوں مقدمہ اور دریم سے زیادہ ہوں۔ لہذا "خانیہ" میں جو آیا ہے کہ نماز درست ہو جائے گی، اگرچہ کان اس کی آستین میں ہو، یہ اس کان کے خود اس شخص کے حق میں پاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے یہ اس کا اپنا کان ہے۔

"اشباہ" کی عبارت جس کی طرف علامہ عابدین رحمۃ اللہ نے اشارہ کیا

ہے وہ مندرجہ ذیل ہے :

الجزء المنفصل من الحي كهيئة كالأذن المقطوعة

والسن الماقطة إلا في حق صاحبه فطاهر وإن كثرت (۱)

یعنی زندہ سے جدا کیا جانے والا جزء مردار کی طرح ہے، جیسے کٹا ہوا کان،
گرائے جانے والا دانت، مگر صاحب کان اور صاحب دانت کے حق میں طاهر
ہے، اگرچہ زیادہ مقدار میں ہو (غیر کے حق میں نجس ہے)

مندرجہ بالا نصوص فقہیہ سے ظاہر ہوا کہ انسان کے جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ
احناف کے نزدیک خود اس شخص کے حق میں نجس نہیں، اسی طرح اگر اس عضو کو
دوبارہ لگانے کے بعد اس کے اندر زندگی طویل کر جائے تو کبھی کے نزدیک بھی
ناپاک نہیں، البتہ انسان کے جسم سے جدا کیا جانے والا عضو حنفیہ کے نزدیک
دوسرے شخص کے حق میں اس وقت تک ناپاک ہے جب تک اس عضو میں زندگی
سرايت نہ کر جائے، اس سے ثابت ہوا کہ زیر بحث مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب شافعیہ
کے مختار مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ جدا ہونے والا عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا
اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے، لہذا اس کو دوبارہ لگانے سے نہیں روکا جائے گا، اور نہ ہی
اس کی وجہ سے نماز قاسد ہوگی۔

جہاں تک بالکلیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک مستند قول یہ ہے کہ انسان کے
جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ ناپاک نہیں، علامہ درود رحمۃ اللہ علیہ "الشرح
والکبیر" میں فرماتے ہیں :

" قالمنفصل من الأدمی مطلقا طاهر علی المعتمد "

یعنی انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو معتد قول پر مطلقاً پاک ہے۔

اس کے تحت علامہ ربیع دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أی بناء علی المعتمد من طهارة مینته، و أما علی

الضعیف فما أبین منه نجس مطلقا..... علی

المعتمد من طهارة ما أبین من الأدمی مطلقا، یجوز

رد سن قلعت لاحتیها، لا علی مقابلہ . (۱)

یعنی قول معتد کی بنیاد پر کہ مردار کی پاک ہے، البتہ ضعیف قول کے مطابق

یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی عضو جدا ہو جائے وہ مطلقاً پاک ہے۔ چونکہ معتد

قول کے مطابق آدمی سے جدا ہونے والا عضو مطلقاً پاک ہے، لہذا جو دانت

اٹھا کر دیا گیا ہو اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا درست ہے، اس کے بالمقابل جگہ پر لوٹانا

درست نہیں۔

پھر نام حباب رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس ہونے کا قول مرجوح

ہونے کے باوجود یہ قول اس عضو کو لوٹانے کے ابتدائی زمانے میں مؤثر ہے، لہذا

ابتداءً اس شخص کو اس سے روکا جائے گا، لیکن اگر انسان اپنے دانت کو اس کی جگہ

لوٹالے، اور وہ دانت مضبوط ہو جائے، تو اس ضعیف قول کے مطابق بھی اس کی نماز

درست ہو جائے گی۔

چنانچہ ہرزولی میں ہے کہ

تھے۔ اور اس کو سونے سے باندھتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک رائج مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، لہذا اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا جائز ہے۔ اور اگر کسی عضو کو لوٹانا اور وہ عضو اپنی جگہ پر جم گیا، اور جڑ گیا تو پھر دونوں قولوں کے مطابق اس عضو کے پاک ہونے اور اس عضو کے ساتھ نماز جائز ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک حائلہ کا تعلق ہے، اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ ابن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و ان عاده منہ بحر او اتھا، فعاتت، فطاهرة، و عنہ نجسة . (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے اپنا دانت گرم حالت میں لگا دیا، اور وہ لگ گیا تو وہ دانت پاک ہے، اور انہی سے آئینہ روایت پاک ہونے کی ہے۔

لیکن علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے پاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے، اور فرمایا کہ اکثر حضرات کا رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

فان سقطت منہ فاعادها بحر او نھا، فبیت، فہی طاهرة،

هذا المنحب، و علیہ الجمهور، و قطع بہ اکثرہم، و

عنہ انھا نجسة..... و کذا الحکم لو قطع اذنه

فاعادھا فی الحال، قالہ فی الفواعل . (۲)

اگر کسی کا دانت گر گیا، اس نے گرم ہونے کی حالت میں اس کو لگا لیا، اور وہ دانت اپنی جگہ پر جم گیا تو یہ دانت پاک ہے، صحیح مذہب یہی ہے، اور جمہور اسی

مذہب پر ہیں، اکثر حضرات نے اسی کو قطعی حکم بیان کیا ہے۔ انہی سے ایک روایت ہے کہ وہ دانت ناپاک ہے..... یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب کان کاٹا، اور پھر فوراً اس کو اس کی جگہ پر لگا لیا، یہ بات قواعد میں بیان فرمائی ہے۔

اسی قولی پر علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم فرمایا ہے (۴) اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو علامہ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے قصاص کے مسئلہ میں بروایت اثر م نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و نقل الانرم عنه فی الرجل یقتص منه من اذن او انف
فیأخذ المقتص منه، فبعید بحر اوتہ، فبیث، هل یتكون
میتة؟ فقال: أرجو ان لا یكون به باس..... فقیل له:
بعید منه؟ قال: أما من نفسه فلا باس، وهذا یدل علی
الطهارة، لانه بعض من الجملة، فلما كانت الجملة طاهرة

كان أعضاؤها طاهرة. (۴)

امام اثرم نے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے، جس سے کان اور ناک کا قصاص لیا گیا ہو، پھر وہ مقتص منہ گرم ہونے کی حالت میں اپنے کان اور ناک کو نادرے، اور دوا پٹا جگہ پر بیٹھ ہو جائے، تو وہ مردار ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا کہ بچھڑا میاں ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں... پھر ان سے پوچھا گیا کہ کیا دوا پٹا دانت واپس لگا لے؟ فرمایا: اپنا دانت لوٹانے میں کوئی حرج نہیں..... ان کا یہ جواب اس دانت کی پائی پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے کہ یہ دانت پورے جسم کا

(۱) شرح مشنہ الارادات ۱۰۵۸

(۲) کتاب النورین و طو حین ۳۰۲

بعض حصہ ہے، جب پورا جسم پاک ہے تو اس کے اجزاء بھی پاک ہوں گے۔

الحمد للہ۔ مابقی میں ہم نے جو بیان کیا، اس سے ثابت ہوا کہ چاروں اعضاء میں رائج یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لٹکا لے تو وہ پاک ہی رہے گا، اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور نہ ہی نماز قاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اسی جہت سے اس عضو کو دوبارہ اکھاڑنے کا حکم بھی نہیں دیا جائے گا۔

بہر حال! جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عضو کو دوبارہ لٹکانا قصاص کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے، اور یہ ناپاکی کو بھی مستلزم نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جدا شدہ عضو کو لٹکانا مباح ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

چوتھا مسئلہ : حد میں کاٹے گئے عضو کو لٹکانا

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حد شرعی میں کسی شخص کا کوئی عضو جدا کر دیا جائے، مثلاً چوری کی سزا میں، یا زنا کرنے کی سزا میں، تو کیا بعد دو شخص کے لئے جائز ہے کہ حد شرعی جاری ہونے کے بعد اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لٹکالے؟ اور عضو کو دوبارہ لٹکانے سے حد شرعی کا ابطال تو لازم نہیں آئے گا؟

یہ مسئلہ میں نے فقہاء کے کلام میں نہیں پایا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کے اندر جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ صرف ہاتھ میں یا پاؤں میں متصور ہے، اس لئے کہ جس حد میں اعضاء کو جدا کیا جاتا ہے، وہ سرقہ (چوری) یا حراہہ (زنا) میں منحصر ہے، اور اور دونوں میں جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ ہاتھ اور پاؤں ہیں۔ شاید فقہاء

نے ان دونوں اعضاء کی جدائی کے بعد دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے کا تصور بھی نہیں کیا۔ اور یہ معاملہ اب تک ویسا ہی ہے جیسے فقہاء کرام کے دور میں تھا، طب جدید کے تجربات نے اگرچہ جراحت اور اعضاء کی پیوند کاری کے میدان میں نئے نئے باب کھولے ہیں، لیکن اب تک اعضاء کو ان کی جگہ پر لگانے میں مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی، پیوند کاری کے ذریعہ لگائے جانے والے ہاتھ پاؤں، بڑے بڑے اخراجات برداشت کرنے، اور سخت مشقت اٹھانے کے باوجود، وہ پہلے کی طرح کام نہیں کرتے، حتیٰ کہ وہ اعضاء جو کٹری یا لوسہ کے بنا کر لگا دیے جاتے ہیں، وہ پیوند کاری کے ذریعہ لگائے جانے والے اصلی اعضاء کی نسبت مریض کے لئے

زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتے ہیں، چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برائٹیکا میں ہے :

"If the delicate sheaths containing the nerves are cut, however, as must happen if a nerve is partially or completely severed, regeneration may not be possible. Even if regeneration occurs, it is unlikely to be complete... defective nerve regeneration is the main reason why limb grafts usually are unsatisfactory. A mechanical artificial limb is likely to be of more value to the patient"

(1)

یعنی وہ باریک جھلی جو پنوں پر محیط ہوتی ہے، اگر اس جھلی کو کاٹ دیا جائے، جیسا کہ جب کسی شے کو کھانا یا جزا کاٹ دیا جائے، تو اس جھلی کا کتنا لازم ہے، اس

جہلی کا دوبارہ پیدا ہونا ممکن نہیں، اور اگر دوبارہ پیدا ہو بھی جائے، تو بھی مکمل طور پر پیدا ہونا محذور ہے..... اور دوبارہ پیدا نہ ہونے کا یہی نقص اعضاء کی پیوند کاری کا میاب نہ ہونے کا سب سے بڑا سبب ہے، ظاہر ہے کہ مصنوعی طور بنائے جانے والا عضو مریض کے لئے زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔

ایک اور جگہ لکھا ہے کہ :

"Replacement of severed hands and arms has been tried in a few patients, and some of the results appear to have been worthwhile; replacement of lower limbs seem much less justifiable, because the patient is likely to be better off with an artificial leg" (۱)

بعض مریضوں کے کٹے ہوئے ہاتھوں اور بازوؤں کو دوبارہ ان کی جگہ پر جوڑنے کا راہ دیا گیا، اگرچہ اس کے بعض نتائج تو عادی ظاہر ہوئے۔ لیکن یہ بات سامنے آئی کہ نچلے اعضاء۔ جیسے پاؤں۔ کا ٹھیک ٹھیک درست ہونا اکثر کے مقابلے میں بہت کم پایا گیا، جبکہ مریض مصنوعی پاؤں کے استعمال کو زیادہ بہتر محسوس کرتا ہے۔

میں نے اس بارے میں قابل اعتماد ڈاکٹروں سے رجوع کیا، انہوں نے اس بات کی تائید کی اور اس پر یقین کا اظہار کیا کہ ہاتھ پاؤں کا اعادہ کامیاب نہیں ہے، لہذا ہاتھ پاؤں کے لوہے کے معاملہ ایسا ہے جو واقع نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اس

زمانے میں بھی کامیاب نہیں ہو سکا، اس لئے اس کے حکم شرعی کی بحث کرنا ایک فطری بحث ہوگی، جس کا واقعی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں، بخلاف قصاص کے مسئلہ کے، قصاص کے اندر ہاتھ پیاؤں کے اجزاء میں کسی ایسے جزء کو جدا کر دیا جائے جس کو سر جری کے ذریعہ دوبارہ لوٹانا ممکن ہو، لہذا اس کی بحث عملی فائدہ سے خالی نہیں، اس وجہ سے اس بحث کو میں نے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

جہاں تک چوری اور ڈاکے میں کانے گئے عضو کی بحث کا تعلق ہے، چونکہ اس کا بھی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے (کیونکہ اس ہاتھ اور پاؤں کا جوڑنا ممکن ہی نہیں) لہذا مناسب یہ ہے کہ اس کے پیش آنے سے پہلے اس کے اندر غور و خوض نہ کریں، اور فقہاء سلف نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ جو واقعہ اب تک پیش نہیں آیا اس کے اندر غور و خوض کیا جائے، فقہاء فرماتے ہیں :

لا تعجلوا بالہلال قبل نزولہ

بانہ اور مصیبت نازل ہونے سے پہلے اس کی جلدی مت کرو۔ لہذا اس مسئلہ میں کوئی قطعی بات نہیں کرتا، جب تک آنکھوں سے اس کا مشاہدہ نہ کر لیں، البتہ میں یہ چاہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی بنیاد کو ذکر کر دوں، جس پر اس مسئلہ کی بنیاد ہے، اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ ایسا واقعہ پیش آ گیا ہے تاکہ اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے میں مددگار و معاون بن جائے۔

وہ یہ کہ اس مسئلے کے دو حل ہیں

پہلا حل : یہ ہے کہ ہم حد کو قصاص پر قیاس کریں، اور یہ کہیں کہ ما قبل میں

قصاص کی بحث سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مختار ہے کہ قصاص کا حکم عضو کو جدا کرنے سے اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، قصاص کے حکم میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ وہ عضو ہمیشہ کے لئے فوت شدہ حالت میں باقی رہے، یہی حکم حد کا ہے کہ جب ایک مرتبہ ہاتھ یا پاؤں جدا کرنے کے ذریعہ حد قائم کر دی گئی تو اسے دوبارہ عمل مکمل ہو گیا، اس ہاتھ کو یا اس کی منفعت کو ہمیشہ کے لئے فوت کرنا مقصود نہیں، اور اسی بنیہ سے پورا اور زاکوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مصنوعی ہاتھ یا پاؤں لگوا کر ان کو استعمال کر لیں، لہذا اس میں بھی کوئی مانع نہیں ہے کہ وہ اپنے کئے ہوئے ہاتھ کو بیونہ کاری کے ذریعہ دوبارہ لگا لیں۔

دوسرا حل : یہ ہے کہ حد اور قصاص کے درمیان فرق ہے، وہ یہ ہے کہ قصاص کے اندر مقصود یہ ہے کہ جتنی علیہ کو جتنا نقصان اور ضرر پہنچا ہے، اتنا ہی ضرر جانی کو پہنچایا جائے، یہ مقصد عضو کو جدا کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جانی سے جو بنائیت صادر ہوئی ہے وہ عضو کے جدا کرنے سے آگے تجاوز نہیں ہوئی، اور اگر جتنی علیہ اپنے عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوانا چاہے تو اس کے لئے اس میں کوئی مانع نہیں ہے۔ یہی معاملہ استیفاء قصاص کا ہے کہ صرف عضو کو جدا کرنے سے قصاص حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ قصاص اس بات سے نہیں روکتا کہ جانی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگالے، برخلاف حد میں عضو کو جدا کرنے کے، اس لئے کہ حد میں عضو کو جدا کرنا کسی ضرر مماثل کے مقابل نہیں، بلکہ دو تواتر ابداء ہی اللہ شانہ کی طرف سے ایک مقررہ سزا ہے، چونکہ حد میں اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کو فرض فرمایا ہے، لہذا حد کے اندر صرف عضو کو جدا کرنا ہی مقصود نہیں، بلکہ

مقصود یہ ہے کہ اس عضو کو اس لئے جدا کر دیا جائے تاکہ جانی پر اس عضو کی منفعت فوت ہو جائے، اب اگر ہم جانی کو اس عضو کے دوبارہ لگانے کی اجازت دیدیں تو اس سے حد کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

لہذا اس مسئلہ میں غور و خوض اس بات پر موقوف ہے کہ آیا حد کا مقصد جانی کا عضو جدا کر کے اس کو تکلیف دینا ہے، یا مکمل طور پر اس عضو کی منفعت فوت کرنا ہے؟ اگر اول مقصود ہے تو جانی کے لئے اس عضو کا اعادہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر ثانی مقصود ہے تو پھر اعادہ کرنا جائز نہ ہوگا، اور دونوں احتمالات پر دلائل موجود ہیں، البتہ اس وقت کسی ایک کے بارے میں قطعی حکم لگانا ہم پر واجب نہیں، اس لئے کہ آج کے دور میں بھی یہ مسئلہ غیر متصور الوقت ہے، اور جس دور میں یہ مسئلہ متصور الوقت ہو جائے گا، اس دور کے فقہاء کے دنوں کو اللہ تعالیٰ اس حکم کے لئے کمول دیں گے، جس میں اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

(۳)

احکام التوزق وتطبيقاته المصرفية

یعنی

کسی چیز کو ادھار خرید کر
کم قیمت پر نقد فروخت کرنا

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبدالقدوس

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) ”کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا“

یہ عربی مقالہ ”احکام التورق و تطبیقاته المصرفية“ کا

ترجمہ ہے، یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی ”المجمع الفقہی“ المکة

المکرمہ کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیا گیا،

یہ مقالہ ”بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة“ کی چودھواں جلد میں شائع

ہو چکا ہے۔



احکام التوزق و تطبیقاتہ المصرفیہ (کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا)

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی
سیدنا و مولانا محمد حاتم النبیین، و اشرف
المرسلین، و علی آله و اصحابہ اجمعین، و علی کل
من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔
آما بعد:

یہ ایک مقالہ ہے، جس کے اندر میں نے "توزق" کے احکام اور اس کی
ان عملی صورتوں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے جو آجکل اسلامی مالیاتی اداروں میں
جاری ہیں، یا ان کو جاری کرنے کی تجویز پیش کی جا رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے اس
کے اندر سیدھے راستے پر رہنے کی توفیق عطا فرمائے اور لغزش اور غلطی سے بیری
حفاظت فرمائے۔ آمین۔

توزق کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ "توزق" "ذوق" (واؤ کے فتح اور را کے کسرہ کے ساتھ) سے ماخوذ
ہے، جس کے معنی ہیں "ذمے ہوئے درہم" اسی طرح "الزق" (بکسر الراء و
تخفیف القاف) سے ماخوذ ہے، ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ: "ذوق" کے معنی ہیں

”چاندی“ چاہے وہ دھلی ہو، جیسے دراہم، یا دھلی ہوئی نہ ہو (۱)

نفت میں لفظ ”توزق“ نہیں ملتا، اصل نفت نے لفظ ”توزق“ سے نکلنے والے جن افعال مشقہ کا ذکر کیا ہے، وہ صرف ”ایراق“ (باب افعال) اور استیراق (باب استفعال) میں محدود ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے، ”أورق الرطل“ جب کسی کے پاس ہل زیادہ ہو جائے، اور ”مستورق“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو چاندی طلب کرے، مثلاً یہ فقہاء کرام نے ”توزق“ کی اصطلاح اس شخص کے لئے وضع کی ہے جو چاندی حاصل کرنے میں مشقت اٹھائے۔

فقہاء کی اصطلاح میں ”توزق“ یہ ہے کہ کوئی شخص ادھار سامان خریدے، پھر بائع کے علاوہ کسی اور کو وہی سامان اس قیمت سے کم قیمت پر نقد فروخت کر دے جس قیمت پر اس نے وہ سامان خریدا ہے اور اس کے ذریعہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے (۲)

اس نام کے ساتھ یہ اصطلاح فقہاء کرام میں صرف فقہاء حنابلہ کی کتابوں میں ملتی ہے، چنانچہ امام شمس الدین ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو احتاج الى نقد، فاشتري ما يساوي مائة بعائتين،

فلا بأس، نص عليه وهي التفوزق۔ (۳)

”مگر ایک شخص کو نقد رقم کی ضرورت تھی، اس نے سو روپے والی چیز دو سو روپے میں (ادھار) خرید لی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔“

(۱) لسان العرب لابن منظور، ج ۱، ص ۳۷۵، طبع قم، ایران ۱۳۰۵ھ

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۴، ص ۱۴۷

(۳) الفروع لابن مفلح، ج ۱، ص ۱۷۱

منازلہ میں قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ:

التورق آخية الزينة (۱)

یعنی "تورق" سود کا پھندا ہے۔

اگر یہ قول حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے انہی الفاظ سے ثابت ہو (البتہ مجھے مستند کتب حدیث میں ان کا یہ قول نہیں ملا) تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کلمہ "تورق" قرن ازل سے اس معنی میں مستعمل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اہل لغت نے حتیٰ کہ وہ حضرات جنہوں نے فقہاء کی اصطلاحات پر مستعمل کتب میں تالیف کی ہیں۔ جیسے فیومی اور طبریزی وغیرہ نے بھی یہ کلمہ ذکر نہیں کیا ہے، البتہ فیومی رحمۃ اللہ علیہ نے "تورق" کی صورت بیان کر کے اس کا نام "عمینۃ" رکھا ہے۔ (۲) اسی وجہ سے فقہاء حنابلہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے ان کی اجازت میں اس کو "عمینۃ" کی صورتوں میں ایک صورت کے طور پر بیان کیا ہے۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

فقہاء حنابلہ کی اصطلاح کے مطابق "تورق" اور "عمینۃ" میں فرق یہ ہے کہ "عمینۃ" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص اپنا سامان ادھار فروخت کرے، اور پھر وہی بائع اپنا سامان قیمت فروخت سے کم قیمت پر نقد خرید لے جبکہ "تورق" میں خریدنے والا وہی بائع نہیں ہوتا جس نے ابتداءً وہ سامان فروخت کیا ہے، بلکہ

(۱) تہذیب و تمدن اسلامی دہود، ج ۵، ص ۸۰-۸۱۔ "عمینۃ" رقی کے اس پھندے کو کہا جاتا

ہے جو رقی کے کنارے پر ہوتا ہے، اور جس کے ذریعہ جانور کو باندھا جاتا ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ "تورق" سود کی طرف بھیجتا ہے۔

(۲) المصباح المنیر للفیومی، ج ۶، ص ۴۱۔

مشتری اولیٰ کسی تیسرے شخص کو وہ سامان نقد فروخت کرتا ہے کہ بائع اول کے ساتھ اس تیسرے شخص کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لہذا ”عیضۃ“ میں سامان بائع اول کی طرف واپس چلا جاتا ہے، اور ”تورق“ میں وہ سامان بائع اول کی طرف واپس نہیں لوٹتا، بلکہ مشتری اس چیز کو اپنی ملکیت میں لانے کے بعد اس کو بازار میں نقد فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اسے پیسے حاصل ہو جائیں۔ جن حضرات نے اس کو ”عیضۃ“ کی صورتوں میں سے ایک صورت قرار دیا ہے۔ ان حضرات نے یہ دیکھا کہ یہ صورت مندرجہ ذیل میں امور میں ”عیضۃ“ کے ساتھ مشترک ہے:

(۱)..... ”تورق“ اور ”عیضۃ“ دونوں میں بائع اول اپنا سامان

ادھار فروخت کرتا ہے اور بازار میں وہ چیز جس قیمت پر نقد

فروخت ہو رہی ہے۔ اس قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا

ہے۔

(۲)..... تورق اور ”عیضۃ“ دونوں میں مشتری اول کا مقصود

نقد رقم کا حصول ہوتا ہے۔

(۳)..... ان دونوں کو درحقیقت سودی قرض سے بچنے کے

لئے ایک حیلہ اور عجز کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک ”تورق“ کا حکم

جہاں تک فقہاء حنابلہ کے نزدیک ”تورق“ کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں

کی مراجعت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگرچہ اس بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ

علیہ کے دو قول ہیں، ایک قول ”مکروہ“ ہونے کا ہے۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار

قول جواز کا ہے۔ چنانچہ ابن مطلق دونوں قول ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولو احتاج الي نقد، فاشترى مايسوي مائة بمائتين،
فلا بأس، نص عليه، وهي التورق، وعنه: يكره،
وحرمة شيخنا (۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، اور وہ شخص سو روپے والی
چیز دو سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر
صراحت فرمائی ہے، اور اسی کا نام "تورق" ہے، امام احمد سے
ایک روایت یہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے، اور ہمارے شیخ نے
اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو كان مفسود المشتري الدرهم، وابتاع السلعة
الي أحل لبيعها وبأخذ ثمنها، فهذا يستبي التورق،
فقہی کراہتہ عن احمد رواہان (۲)

اگر مشتری کا متعذر درہم کا حصول ہو، اور وہ کوئی سامان ادھار
خرید لے، تاکہ اس کو فروخت کر کے رقم حاصل کر لے تو اس کا
نام "تورق" ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی کراہت
کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

لیکن علامہ سروادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

لوا احتاج الي نقد، فاشترى مايسوي مائة بمائة و
خمسين، فلا بأس، نص عليه، وهو المذهب، وعليه

(۱) الفروع لابن مفلح، ج ۴، ص ۱۶۱

(۲) فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج ۲۹، ص ۳۰

الاصحاب، وہی مسألة التورق (۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو اور وہ شخص سو روپے والی چیز زیادہ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس کی صراحت کی گئی ہے، یہی مذہب ہے اور اسی پر تمام اصحاب کا اتفاق ہے اور یہی مسئلہ ”تورق“ کہلاتا ہے۔

اس عبارت میں علامہ مروادی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمادیا کہ اصل مذہب جواز کا ہے، اور فقہاء حنابلہ کی بہت بڑی جماعت اسی طرف گئی ہے، اسی وجہ سے علامہ بھٹوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ومن احتیاج لنقد، فاشتری ما یساوی العا باكثر

لبتوسع بشئ، فلا بأس نصاً (۲)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص ایک ہزار روپے والی چیز زیادہ قیمت پر خرید لے، تاکہ اس کو شمن میں توسیع ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور ”کشاف القناع“ میں فرماتے ہیں:

ولو احتیاج انسان الى نقد، فاشتری ما یساوی مائة

بمائة وخمیس، فلا بأس بذلك، نص علیہ، وہی

أی هذه المسألة تسمى مسألة التورق (۳)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص سو روپے

(۱) الإنصاف للمروادی، ج ۴، ص ۳۲۶، مطبع دار التراث العربی ۱۴۰۰ھ

(۲) شرح منہج الإرادات، ج ۱۶، ص ۱۵۸، طبع دار الفکر

(۳) کشف نقیاح، ج ۲، ص ۱۷۵، مطبعہ المحکومة بسکة ۱۳۹۱ھ

دلی چیز دیکھ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس مسئلہ کو ”مسئلہ التورق“ کہا جاتا ہے۔

علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں کسی اختلاف کو ذکر نہیں فرمایا، اس لئے کہ ان کے مذہب میں قول معتد جواز کا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ انہوں نے ”تورق“ کا مسئلہ صراحتاً ذکر نہیں فرمایا۔ لیکن صحیح ”عمدۃ“ پر کلام کے دوران اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا کہ دو صحیح ”عمدۃ“ جواز کا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ بائع جس نے اپنا سامان اوجھا فروخت کیا ہے، وہی بائع دوبارہ اس سامان کو خرید لے، اس کے بعد فرمایا:

وفی کل موضع قلنا لا يجوز له ان يشتريه ولا يجوز ذلك لو كبه، لانه قائم مقامه، ويجوز لغيره من الناس سواء كان اياه او ابنه او غيرهما، لانه غير المباع اشترى بنفسه، أشبه الأجنبي (۱)

یعنی ہر وہ مقام جہاں ہم نے یہ کہا ہے کہ ”بائع کے لئے خریدنا جائز نہیں“ اسی طرح بائع کے وکیل کے لئے بھی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ وکیل موکل کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے، البتہ بائع کے علاوہ دوسروں کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے، چاہے خریدنے والا بائع کا باپ ہو، یا بیٹا ہو، یا کوئی اور

ہو۔ اس لئے کہ وہ غیر بائع ہے جس نے وہ چیز ادھار خریدی تھی، لہذا وہ باپ اور بیٹا انجینی کے مشابہہ ہو گئے۔

یہ عبارت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر مشتری بائع اول کے علاوہ کوئی انجینی ہو تو یہ بیع جائز ہے، اور ”تورق“ میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔
ظاہر یہی ہے کہ حنا بلہ کے نزدیک مختار مذہب جواز کا ہے لیکن علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ”شراء“ کی مختلف انواع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

والثالث: ان لا يكون مقصوده لا هذا ولا هذا (یعنی
لیس مقصود المشتري الا انتفاع بالسلعة ولا
الاتجار فيها) بل مقصوده دراهم لحاجته اليها، وقد
نعذر عليه ان يستسلف قرضاً او سلماً فيشتري
سلعة يبيعها ويأخذ ثمنها، فهذا هو التورق، وهو
مكروه في أظهر قولی العلماء، وهذا إحدى
الروایتين عن أحمد (۱)

تیسری صورت یہ ہے کہ مشتری کا مقصد نہ یہ ہو، نہ وہ ہو (یعنی
مشتری کا مقصد نہ تو اس سامان سے انتفاع کرنا ہو، نہ ہی اس
سامان کے ذریعہ تجارت کرنی مقصود ہو) بلکہ اس کا مقصد
دراہم حاصل کرنا ہو، جس کی اسے ضرورت ہے، اور اس کے
لئے کسی سے قرض حاصل کرنا یا بیع سلیم کرنا بھی جواز تھا، لہذا
وہ سامان خرید کر اس کو فروخت کر دیتا ہے، اور اس کے ذریعہ
پیسے حاصل کر لیتا ہے۔ یہی صورت ”تورق“ ہے، علماء کے دو

اتوال میں سے اظہر قول یہ ہے کہ یہ صورت کرہ ہے، اور امام
 احمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اس طرح ہے۔

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فان قيل: فاستقولون اذالم تعد السلعة اليه، هل
 رجعت الى ثالث، هل نستون ذلك عنه؟ قيل: هذه
 مسألة التورق، لأن المقصود منها التورق، وقد نص
 احمد في رواية أبي داود على أنها من العينة، وأطلق
 عليها اسمها، وقد اختلف السلف في كراهيتها،
 فكان عمر بن عبد العزيز يكرهها، وكان يقول:
 لتورق أخية الربا، ورخص فيه إياس بن معاوية،
 وعن أحمد فيها روايتان منصوصتان، وعلل الكراهة
 في أحدهما بأنه بيع مضطر، وقد روى أبو داود عن
 علي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 المضطر، فأحمد رحمه الله أشار إلى أن العينة إنما
 تقع من رجل مضطر إلى نقد، لأن المورس يرضن عليه
 بالقرض، فيضطر إلى أن يشتري منه سلعة ثم يبيعها،
 فان اشتراها منه بائعها كانت عينة، وان باعها من
 غيره فهي التورق، ومقصوده في الموضعين الثمن،
 فقد حصل في ذمته ثمن من رجل مقابل ثمن حال
 انقضى منه، ولا معنى للربا الا هذا، لكنه ربما سلم، لم
 يحصل له مقصوده الا بشقة، ولو لم يقصده كان

”حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مضطر سے منع فرمایا ہے۔“

لہذا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ بیع عینہ دای شخص کرتا ہے جو نقد رقم کے حصول کی طرف مجبور ہوتا ہے، کیونکہ مالدار شخص اس کو قرض دینے میں نکل کرتا ہے، لہذا وہ غریب اس پر مجبور ہوتا ہے کہ اس مالدار سے سامان خرید کر پھر فروخت کر دے، اب اگر خریدار وہی بائع اول ہی ہو تو یہ صورت ”بیع عینہ“ ہے، اور اگر خریدار بائع اول کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو تو یہ ”توقّدق“ ہے اور دونوں صورتوں میں مشتری کا مقصود ”ثمن“ کا حصول ہے، اس معاملے کے نتیجے میں اس مشتری کے ذمہ ثمن حال انقص کے مقابلے میں ثمن مؤجل اکثر لازم آرہا ہے، اور اسی کو سود کہا جاتا ہے، البتہ ادھار لین دین کے نتیجے میں سود لازم آیا، جس میں مقصد کا حصول مشقت سے ہوا، اگر ادھار لین دین درمیان میں نہ ہوتا تو یہ یقیناً سود ہوتا۔

شوافع کا مذہب

جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء جس کو ”بیع عینہ“ فرماتے ہیں، آپ نے اس کے جائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے، بیع عینہ یہ ہے کہ بائع اول مشتری سے دای چیز کم قیمت پر خرید لے، چنانچہ اپنی کتاب ”الام“ میں بڑی شدت کے ساتھ بیع عینہ کے جواز کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر فرمایا:

واذا كانت هذه السلعة لي كسائر مالي، لم لا أبيع ملكي بما شئت و شاء المشتري (۱)

یعنی جب دوسرے مال کی طرح وہ مال میری ملکیت میں آ گیا تو میں اپنی ملکیت کو جس طرح چاہوں، فروخت کروں۔ جبکہ مشتری بھی اس کو خریدنا چاہتا ہے۔

اس کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”یحیٰ“ کے جواز پر دلائل دینے میں طویل کلام فرمایا ہے، اور اس میں کسی کراحت کا ذکر نہیں فرمایا (۲) اور حنفی میں شوافع بھی اسی راستے چلتے ہوئے اس کو بلا کراحت جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اذا باع شيئاً الى اجل ومسلم، ثم اشتراه قبل حلول الاجل يجوز، سواء اشتراه بمثل ما باع او بأقل او بأكثر، كما يجوز بعد حلول الاجل (۳)

یعنی اگر کسی شخص نے کوئی چیز ایک مدت کے لئے ادھار فروخت کی، اور وہ چیز مشتری کے سپرد کر دی، اور پھر مدت آنے سے پہلے بائع نے وہی چیز دوبارہ خرید لی تو یہ صورت جائز ہے، چاہے بائع نے وہ چیز اسی قیمت پر خریدی ہو جس قیمت پر فروخت کی تھی، یا کم پر خریدی ہو، یا زیادہ قیمت پر

(۱) مختصر المعزی

(۲) کتاب الام، باب بیع الاجال، ج ۱، ص ۷۸، مکتبہ المکتبات الازہریہ، ج ۶

ص ۲۴۹، وما بعدہ فی ضیعة دار قنبہ ۱۲

(۳) التہذیب للبخاری، ج ۲، ص ۴۸۹

خریدی ہو۔ جیسا کہ مدت گزرنے کے بعد بائع کے لئے
خریدنا جائز ہے۔

امام ماموردی رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کے ساتھ شدت سے مناکش
فرمایا ہے جو بیع ”عنہ“ کے عدم جواز کے قائل ہیں اور حضرت عائشہ اور حضرت زید
بن ارقم رضی اللہ عنہما کی جس حدیث سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس کا رد
فرمایا ہے، بحث کے آخر میں فرمایا:

و أما الجواب عن قولهم إنه ذريعة الى الربا والحرام
فغلط، بل هو سبب يمنع من الربا والحرام، وممنوع من
الحرام كان ندباً۔

یعنی جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیع عنہ ربا حرام کی طرف
جانے کا ذریعہ ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ یہ بات غلط ہے،
بلکہ یہ بیع ربا الحرام سے روکنے کا سبب ہے، جو صورت
ربا الحرام سے روکنے کا سبب ہوگی وہ مندوب ہوگی۔

علامہ ماموردی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول کی تائید میں ”قرخیر“ والی حدیث سے
استدلال فرمایا ہے (۱)

اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چنانچہ وہ
فرماتے ہیں:-

ليس من السنن بيع العين وهو ان يبيع غيره
شيئاً بشئ من اجل ويسلمه اليه ثم يشتريه قبل قبض
الثلثين بأقل من ذلك الثلثين نقداً ومواہ صارت

العینۃ عادة له غائبة في البلد، أم لا، هذا هو الصحيح المعروف في كتب الأصحاب، وأفتى الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائینی والشیخ أبو محمد بأنه إذا صار غائبة له صار البيع الثاني كالشرط في الأول، فيطْلان جميعاً (۱)

یعنی ”بیع عینۃ“ منی عند یورغ میں سے نہیں بیع عینۃ یہ ہے کہ بائع کسی شخص کو کوئی چیز ثمن مؤجل پر فروخت کرے، اور وہ چیز اس کے حوالے کر دے، اور پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے وہی چیز پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے چاہے یہ بیع عینۃ کرنے کی عادت شہر میں رائج ہو یا نہ ہو۔ لیکن بات زیادہ صحیح اور اصحاب مذہب کی کتابوں میں معروف و مشہور ہے۔ البتہ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ علیہ اور شیخ ابو محمد رحمہ اللہ علیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جب شہر میں یہ بیع عینۃ کی عادت رائج ہو جائے تو اس کے نتیجے میں بیع عینۃ بیع اذول کے اندر کا لشرط ہو جائے گی، جس کی وجہ سے دونوں بیع باطل ہو جائیں گی۔

لیکن متاخرین شوافع میں سے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ یہ عقد کراہت کے ساتھ درست ہے۔ چنانچہ قاضی زکریا انصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وبكره بيع العينة ... لعافيه من الاستظهار على

ذی الحاجة، وهو ان یسعه عبا یسمن کثیر مو جمل
و یسمل مبالہ، ثم یشتريها منه بفضله سیر..... فیصح
ذلک، ولو صار عادة له غالباً (۱)

یعنی یہ عملہ مکروہ ہے..... اس لئے کہ اس میں ضرورت مند
پر غلبہ حاصل کرنا ہوتا ہے، یعنی عیبہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی چیز
شخص کثیر کے ساتھ ادھار فروخت کر دے۔ اور وہ چیز اس کے
پیرد کر دے، پھر وہی چیز اس مشتری سے کم قیمت پر نقد
خرید لے..... یہ صورت صحیح ہے، اگرچہ شہر میں اس عادت کا
رواج ہو چکا ہو۔

اسی طرح علامہ شرنبلی خطیب اور علامہ ربی رحمۃ اللہ علیہما دونوں نے
”السہاج“ کی شروح میں بیان فرمایا ہے کہ بیع عیبہ مکروہ بیوع میں سے
ہے (۲)

جہاں تک ”توزق“ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے نہ تو اس کا
مستقلاً ذکر کیا ہے، نہ ہی بیع عیبہ کی صورت کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ظاہر یہ
ہے کہ جب ان حضرات نے یہ صورت جائز قرار دی ہے کہ بائع اول وہی چیز کم
قیمت پر نقد خرید لے تو اجنبی کا خریدہ بطریق جائز ہوگا، بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے
اس توزق والی صورت کو اس طور پر ذکر کیا ہے کہ جو حضرات بیع عیبہ کو ناجائز قرار
دیتے ہیں، ان کے اور چارے درمیان یہ توزق والی صورت بالاتفاق جائز ہے،

(۱) نسبی المصنوب للأخصاری، ج ۱، ص ۱۰۲

(۲) مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۹، دار احیاء الفرائد، بیروت، ونہایہ المحتاج

ج ۳، ص ۲۶۰، نفس المطبع،

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ ان حضرات سے مناقشہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قوله: أفحرام عليه أن يبيع ماله بمقداره وإن كان اشتراه
إلى أحمل؟ فيان قال: لا إذا باعاه من غيره، قيل فمن
حرّمه منه؟ (۱)

ان سے کہا گیا کہ کیا یہ ضرورت حرام ہے کہ کوئی شخص اپنا مال نقد
فروخت کرے، اگرچہ اس نے وہ مال ادھار خریدا ہو؟ اگر اس
کے جواب میں یہ کہا کہ حرام نہیں۔ بشرطیکہ بائع قرض کے
علاوہ کسی اور کو فروخت کرے، تو یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اس
صورت کو (یعنی جب وہ مشتری بائع قرض ہی کو فروخت
کرے) کس نے حرام کیا ہے؟

اسی لئے علامہ رفیع رحمۃ اللہ علیہ کی ”محیط“ کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وذلك حرام إذا اشترط المشتري على البائع أن
يشترها منه بثمن معلوم، فإن لم يكن بينهما شرط،
فما أجازها الشافعي، لوقوع العقد سلماً من
المفسدات، ومنعها بعض المتقدمين، وكان يقول:
هي أعت الربا، فلو باعها المشتري من غير بائعها في
المجلس فهي عينة أيضاً، لكنها جائزة بالاتفاق (۲)

یعنی یہ صورت اس وقت حرام ہے جب مشتری بائع پر یہ شرط
تاکد کر دے کہ وہ خود اس چیز کو ثمن معلوم کے ساتھ خرید لے گا۔

(۱) اللام للشافعي، ج ۶، ص ۲۵۰، دار الفکر

(۲) المعيار السمر للفتاوى، ج ۶، ص ۴۴۱

لیکن اگر بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح کی کوئی شرط نہیں تھی تو اس معاملہ کو امام شافعی رحمہ اللہ نے جائز فرمایا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ عقد منکرات سے محفوظ ہے، البتہ بعض متقدمین نے اس عقد کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”ہی ائحت الربا“ یعنی یہ معاملہ ربا کی بہن ہے۔ لہذا اگر مشتری دو چیز بکلیں ہی میں بائع اقول کے علاوہ کسی اور کو فروخت کر دے تو یہ صورت بھی ”ہی عہہ“ ہے، لیکن بالاتفاق جائز ہے۔

مالکیہ کا مذہب

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو بیع کی جس صورت کو شوافع اور حنابلہ ”عہہ“ کا نام دیتے ہیں، مالکیہ اس صورت کو ان ”بیوع الآجال“ کے تحت درج کرتے ہیں، جو ظاہراً تو جائز ہیں۔ لیکن حقیقت میں عدم جواز کے اندر داخل ہیں (۱)

اور اس کے عدم جواز میں مالکیہ کا مذہب دوسرے مذاہب کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔ چنانچہ حضرات مالکیہ اس بیع کے نسخ کو واجب قرار دیتے ہیں، جب تک وہ سامان قائم ہو (۲) لیکن ”توزق“ والی صورت کو ان بیوع ممنوعہ کے

(۱) چنانچہ لکیر کی اصطلاح میں ”عہہ“ بالکل صحیحہ معاملہ ہے جو ”بصرہ لحد للامور بالمشوہ“ کے مشابہ ہے، جس پر آج کل کے اسلای سکون میں تعامل جاری ہے۔

(۲) علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا سامان ادعا قیمت پر فروخت کرے، اور پھر اسی سامان کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے تو کہن ماہجہون رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ بیع صحیح نہیں، فوراً کرنے سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (مستندات)

اندر شمار نہیں کرتے، اور فقہاء مالکیہ کی عبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "توزق" جائز ہے۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:-

وَسئل مالك عن رجل ممن يبيع السلعة من الرجل بمن أجلي، فإذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعداً معهما، فباعها منه، ثم ان الذي باعها الأول اشتراها منه بعد، وذلك في موضع واحد، قال: لا يخبر في هذا ورأه كأنه محلل فيما بينهما (۱)

امام مالک رحمہ اللہ علیہ اسی شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو بیع عینہ کرتا ہے اس طرح کہ ایک شخص کو اپنا سامان ادھار قیمت پر فروخت کرتا ہے، جب وہ مشتری اس چیز پر قبضہ کر لیتا ہے تو ایک تیسرا شخص جو اس مجلس میں ان کے پاس بیٹھا ہوتا ہے، مشتری سے وہ چیز خرید لیتا ہے، مشتری وہ چیز اس کو فروخت کر دیتا ہے۔ پھر بائع اول وہی چیز اس تیسرے شخص سے دوبارہ خرید لیتا ہے، یہ سب عقد ایک ہی مجلس میں انجام پاتے ہیں۔ جواب میں امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں خیر نہیں ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ تیسرا شخص عاقدین کے درمیان "مخل" کا کام انجام دے رہا ہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس صورت کو منع

فرمایا ہے، اس لئے کہ وہ تیسرا شخص بائعِ اوّل کے لئے مختل (حلال کرنے والا) بنا رہا ہے، لیکن اگر یہ تیسرا شخص وہ چیز بائعِ اوّل کو فروخت نہ کرے تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ علیہ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

قال عيسى: و سمعت ابن القاسم مثل عن رجل اشترى من رجل سلعة بشمن لى أجل، ثم إن البائع أمر رجلاً أن يشتري له سلعة بنقد، ودفع اليه دنائره، فاشترها المأمور من المشتري بأقل من الشمن الذي كان ابتاعها به المشتري، وقد علم المأمور أن الأمر ببيعها منه لو لم يعلم وقد فانت السلعة، قال: لا غير فيه (۱)

عیسیٰؑ نے فرمایا کہ میں نے ابن القاسم سے سنا کہ اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا: جس نے دوسرے شخص سے کوئی چیز ادھار خریدی، پھر بائع نے ایک شخص کو حکم دیا کہ میرے لئے وہی چیز مشتری سے نقد خرید لے، اور بائع نے اس کو دینار بھی دیدئے، چنانچہ اس مامور شخص نے وہی چیز مشتری سے اس قیمت سے کم قیمت پر خرید لی جس قیمت پر مشتری نے خریدی تھی۔ چاہے مامور کے علم میں یہ بات ہو کہ آمر نے ہی یہ چیز مشتری کو فروخت کی ہے۔ یا علم میں نہ ہو۔ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس میں خیر نہیں ہے۔

اس لئے کہ ہم دسوقی بیٹھے نے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ ادھار بیوع جن کی کے اندر تہمت کا اندیشہ ہو سکتا ہے، ان کے جواز کی پانچ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بیان کی ہے کہ:

أَنْ يَكُونَ الْبَائِعُ ثَانِيًا هُوَ الْمَشْتَرِي أَوَّلًا، أَوْ مِنْ تَزَلُّ
مَنْزِلَةً، وَالْبَائِعُ أَوَّلًا هُوَ الْمَشْتَرِي ثَانِيًا، أَوْ مِنْ تَزَلُّ
مَنْزِلَةً (۱)

یعنی بائع ثانی وہی مشتری اول ہو، یا اس کا قائم مقام ہو، اور
بائع اول وہی مشتری ثانی ہو، یا اس کا قائم مقام ہو۔

امام قرانی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْعَقْدُ الثَّانِي مِنَ الْبَائِعِ
الْأَوَّلِ (۲)

یعنی ہم اس بیع کو اس صورت میں منع کرتے ہیں جب عقد ثانی
بائع اول سے ہو۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ”توزق“

بلا کر اہت جائز ہے، واللہ اعلم بالصواب

احناف کا مذہب

جہاں تک فقہاء حنفیہ کا تعلق ہے تو ان میں سے اکثر فقہاء ”توزق“ کو

”بیع عینہ“ کے نام سے ذکر کرتے ہیں، پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو کرہ و قرار

(۱) دسوقی عنی، شرح الکبریٰ ج ۳، ص ۷۷، دار فکرم

(۲) فتاویٰ فقہانی، ج ۳، ص ۲۶۸

دیتے ہیں۔ جیسے امام محمد رحمہ اللہ: پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جیسے امام ابو یوسف رحمہ اللہ وغیرہ۔ چنانچہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

وذكر ع. الشافعي أنه كان يكره أن يقول الرجل للرجل: اقترضني، فيقول: لا حتى أبعث، وإنما أراد بهذا الأليات كراهية العينة، وهو أن يبيعه ما يساوي عشرة نعمة عشر، ليبيعه الله مستقرض بعشرة، فيحصل للمقرض زيادة، وهذا في معنى قرض جر منفعة، والاقراض مندوب إليه في الشرع، والغرر حرام، إلا أن الفسخاء من الناس تطرقوا بهذا إلى الاستساع مما يدنوا إليه، والاقدام على ما نهوا عنه من الغرور۔ (۱)

اگر ہم فتنی بیٹے سے منقول ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے قرض دو۔ تو دوسرا شخص کہے کہ میں قرض تو نہیں دوں گا، البتہ میں تمہارے ہاتھ بیع کروں گا، اس سے بیع "عینہ" کی کراہیت ثابت کرنا مقصود ہے، وہ یہ کہ اس درہم کے مساوی چیز کو پندرہ درہم میں فروخت کرے، تاکہ مستقرض اس کو بازار میں دس درہم میں فروخت کر دے، اس طرح قرض دینے والے کو زیادتی حاصل ہو جائے۔ یہ صورت "کل قرض جہ منطفعة" کے معنی میں ہے، قرض دینا تو شرعاً مندوب ہے۔ لیکن دھوکہ دینا حرام ہے۔ البتہ

بخیل لوگوں نے اس کے ذریعے دھوکے دینے کا ایک راستہ نکال لیا ہے، جو کہ ان کی خواہش کے عین مطابق ہے، جس کی شریعت میں ممانعت آئی ہے۔

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ بیع العینۃ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أبی بیع العین بالرربع نسبتاً لیبیعھا المستقرض بأقل، لبقضی دینہ، اختراعہ اکلۃ الربا، و هو مکروہ مذموم شرعاً، لمافیہ من الاعراض عن مبرۃ الافراض۔

یعنی بیع عینۃ یہ ہے کہ کسی چیز کو نفع کے ساتھ ادوار فروخت کرنا، تاکہ مستقرض آگے کم قیمت پر فروخت کر سکے اپنا دین ادوار کر دے۔ اس بیع کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔ یہ صورت مکروہ ہے، اور شرعاً مذموم ہے، اس لئے اس صورت کے ذریعے قرض دینے کی نیکی سے اعراض کرتا ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قولہ: و هو مکروہ، أبی عند محمد وبہ حزم فی الهدایۃ، قال فی الفتح: وقال ابو یوسف، لا یکروہ هذا البیع، لأنہ فعمہ کثیر من الصحابة وحمدوا علی ذلك، ولم یعدوہ من الربا، حتی لوباع کاغذۃ بألف یجوز، ولا یکرد وقال محمد: هذا البیع فی قلبی کأ مثالی الحبان ذمیم اختراعہ اکلۃ الربا (۱)

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول و هو مکروہ، یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ

(۱) الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین، جلد ۱، ص ۳۱۰، کتاب الکفایۃ، مطلب بیع العینۃ

کے نزدیک مکروہ ہے۔ صاحب حدادیہ نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع مکروہ نہیں، اس لئے کہ بہت سے صحابہ نے اس پر عمل کیا ہے اور اس کی تعریف کی ہے، اور اس کو ربا کے اندر شمار نہیں کیا، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص ایک کانڈ بھی ایک ہزار میں فروخت کرے تو یہ جائز ہے، مکروہ نہیں، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع میرے نزدیک مذمت میں پہاڑ کے برابر ہے اور اس کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔

قادیانی حنفیہ میں بیع کے حوالے سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ وہ بیع عیدہ جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس کی تفسیر میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض مشائخ سے اس کی جو تفسیر منقول ہے، اس کی روشنی میں بیع عیدہ بیعہ دی ہے جس کو فقہاء حنفیہ "توزق" کا نام رکھتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں:-

فبیعہ المقرض منه بائنی عشر درهماً، ثم بیعہ
المشتري فی السوق بعشرة، لیحصل ثوب
ربح درهمین بهذه التجارة، ویحصل للمستقرض
قرض عشرة

وقال بعضهم: تفسیرها أن یدخلها بینهما ثالثاً، فبیع
المقرض ثوبه من المقرض بائنی عشر درهماً،
ویسلم الیہ، ثم یبیع المقرض من الثالث الذی
أدخله بینهما بعشرة ویسلم الثوب الیہ، ثم أن
الثالث یبیع الثوب من صاحب الثوب، وهو
المقرض بعشرة، ویسلم الثوب الیہ، ویأخذ منه

العشرة، وبعد فمعا الى طالب القرض، فيحصل
لطالب القرض عشرة دراهم، ويحصل لصاحب
الثوب عليه اثنا عشر درهما، كذا في المحيط، وعن
ابن يوسف رحمه الله عليه تعالى: العينة جائزة ما
يجوز من عمل بها، كذا في مختار الفتاوى (۱)

یعنی بیع حصہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو بارہ درہم میں ایک کپڑا (ادھار)
فروخت کرے۔ پھر وہ مشتری بازار میں اس کپڑے کو دس درہم میں (نقد)
فروخت کر دے، تاکہ کپڑے والے کو اس تجارت کے ذریعہ دو درہم کا نفع حاصل
ہو جائے، اور مستقرض کو دس درہم کا قرض ہو جائے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ”بیع حصہ“ کی تفسیر یہ ہے کہ مقرض اور
مستقرض اپنے درمیان میں تیسرے شخص کو داخل کر لیں، اور پہلے مقرض اپنا کپڑا
مستقرض کو بارہ درہم میں (ادھار) فروخت کرے اور کپڑا اس کے حوالے کر
دے۔ پھر مستقرض وہ کپڑا تیسرے شخص کو دس درہم میں (نقد) فروخت کرے، اور
کپڑا اس کے حوالے کر دے، پھر تیسرا شخص وہی کپڑا مستقرض کو یعنی کپڑے کے اصل
مالک کو دس درہم پر (نقد) فروخت کر دے، اور دس درہم اس سے وصول کر لے،
اور کپڑا اس کے حوالے کر دے، اور وہ دس درہم تیسرا شخص قرض طلب کرنے والے
کے حوالے کر دے۔ اس طرح طالب قرض کو دس درہم وصول ہو جائیں گے، اور
کپڑے والے کو اس کپڑے پر بارہ درہم (آئندہ) حاصل ہو جائیں گے۔ کذا فی
الحیاء حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”عینہ“ جائز ہے، اور اس
پر عمل کرنے والا مجبور ہے، کذا فی مختار الفتاویٰ۔

علامہ ابن حمام رحمہ اللہ نے "کراہت" اور "جواز" کے دونوں قولوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ جواز کو پہلی صورت یعنی "توزن" پر محمول کیا ہے اور کراہت کو دوسری صورت یعنی اس "عصہ" پر محمول کیا ہے جو جمہور فقہاء کے نزدیک عینہ ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:-

ثم الذی يقع فی قلبی أن ما يخرجہ الدافع ان فعلت
صورة يعود فیہا الیہ هو أو بعضہ، كعود الثوب
أو الحریر، فمكروه، وإلا فلا كراهة، إلا خلاف
الأولی علی بعض الاحتمالات، كان یحتاج
المدیون، فیاکی الممول أن یقرض، بل أن یبیع ما
یساوی عشرة بحصة عشر الی أجل، فیشریه
المعدیون ویبیعه فی السوق بعشر حالة، ولا یأس فی
هذا، فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غیر
واحب غلبه دائماً، بل هو مندوب، فإن تركه لمجرد
رغبة عنه الی زیادة الدنیا فمكروه، أو لعارض یعثر به
فلا، وإنما یعرف ذلك فی خصوصیات المواد،
ومالم ترجع الیہ العین التي أخرجت منه لا یسمی ببع
العین، لأنه من العین المسترجعة، لا العین مطلقاً (۱)

(۱) یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ حلیہ نے "عصہ" کی تشریف دینے کی ہے کہ کتنی حصہ وہ ہے جس میں اس چیز کو قطعاً احوال فروخت کرے، جیسا کہ درمیانہ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حمام رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتنی حصہ مذکورہ مطلقاً کسی چیز کو قطعاً بیچنے سے تعلق نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس وقت تعلق ہوگی جب وہ ممکن و وارادہ مانع کے پاس لوٹ جائے، تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ مانع نے اس "عین" کو نکال دیا تھا، ورنہ اس کا اصل مقصود یہ تھا کہ "عین" اس کے پاس رہے ہوئے اس کو قطعاً حاصل ہو جائے۔

وإلا فكل بيع بيع العينة (۱)

میرے دل میں یہ بات آ رہی ہے کہ اگر کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جس میں دو بیع یا اس کا کچھ حصہ واپس بائع کے پاس لوٹ آئے، جیسے کپڑا یا ریشم کا بائع کے پاس واپس لوٹا، تو پھر یہ بیع مکروہ ہوگی۔ ورنہ مکروہ نہیں ہوگی، البتہ بعض صورتوں میں خلاف اولیٰ ہوگی، مثلاً اس صورت میں جبکہ مدیون ضرورت مند ہو، اور جس شخص سے قرض کا سوال کیا گیا، وہ قرض دینے سے تو انکار کر رہا ہو، لیکن دس روپے کی چیز پندرہ روپے میں ادھار فروخت کرنے پر تیار ہو، چنانچہ ضرورت مند مدیون اس سے وہ چیز پندرہ روپے میں ادھار خرید کر بازار میں دس روپے میں نقد فروخت کر دیتا ہے، اس عقد میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مدت کے مقابلے میں ٹخن کا ایک حصہ ہے، اور قرض دینا ہمیشہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ مندوب ہوتا ہے، البتہ دنیا کا مال زیادہ کرنے کی غرض سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ ہے۔ لیکن کسی عذر کی وجہ سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ بھی نہیں۔ خاص خاص حالات میں اس کا بچہ چل جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ بیع بائع کے پاس واپس نہ لوٹے تو اس کو ”بیع عینہ“ نہیں کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عین بیع بائع کے پاس واپس لوٹنے کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔ نہ کہ مطلقاً عین بیع کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے، ورنہ تو پھر ہر بیع کو

”بیع مینہ“ کہا جائے گا۔

علامہ ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ذکر کی ہے، وہ بہت وقیع ہے، اس وجہ سے بہت سے فقہاء حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے، اور اس پر فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ ”بنانی“ میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ان الکراہۃ فی هذا البیع حصلت من المجموع،
فلان الإعراض عن الإفراض لیس بمکروه، والبخل
الحاصل من طلب الربح فی التجرارات كذلك، وإلا
لکانت المراءبة مکروهة (۱)

یعنی اس بیع میں جو کراہت آرہی ہے، وہ اس کے مجہود کی
وجہ سے آرہی ہے، ورنہ نہ تو قرض سے اعراض کرنا مکروہ
ہے، اور تجارت میں منافع طلب کرنے کے نتیجے میں جو بخل
حاصل ہوتا ہے، نہ ہی وہ مکروہ ہے، ورنہ تو ہر بیع مراءبہ مکروہ
ہو جائے گی۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ذکر کرنے کے
بعد فرماتے ہیں:-

وأقره فی البحر والنهر والشر بلالہ، وهو ظاهر،
وجعله المصنف أبو السعود محمل قول أبي يوسف، و
حمل قول محمد والحدیث علی عبود العود (۱)

(۱) ذکرہ فی البحر الرائق، جلد ۶، ص ۳۹۵، بیروت ۱۴۱۸ھ، وغیرہ

(۱) ابن عابدین، جلد ۴، ص ۳۶۱، علماء حنفیہ کی تمام کتب سابقہ میں یہ

مسئلہ ”کتاب الکفالة“ میں مذکور ہے۔

بھروسہ، فہر اور شہید لالہ میں اسی رائے کو ثابت کیا ہے اور
 یہی ظاہر ہے، اور سید ابوالسعود رحمہ اللہ علیہ نے اسی رائے کو
 امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کا محمل قرار دیا ہے، حدیث اور
 امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو عود والی صورت پر محمول کیا ہے۔

سید ابوالسعود رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو عود والی صورت پر، یعنی جس
 میں وہ سامان و اجناس بائع اول کے پاس لوٹ آئے، اس صورت پر جو محمول کیا
 ہے۔ اس کی تائید قاضی خان رحمہ اللہ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے
 ہیں:-

وحيلة أخرى: أن يبيع المقرض من المستقرض
 سلعة بثمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المقرض،
 ثم إن المقرض يبيعها من غير ما قبل مما اشترى،
 ثم ذلك الغير يبيعها من المقرض بما اشترى، فتصل
 السلعة إليه بعينها، ويأخذ الثمن، ويدفعه إلى
 المقرض، فيحصل المقرض إلى المقرض،
 ويحصل الربح للمقرض، وهذه الحيلة هي العينة
 التي ذكرها محمد رحمه الله تعالى (۱)

دوسرا حیلہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو کوئی سامان ادھار فروخت کرے،
 اور وہ سامان مستقرض کے حوالے کر دے، پھر وہ مستقرض وہ سامان کسی تیسرے
 شخص کو اس قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے، جس قیمت پر اس نے خریدا ہے،
 پھر وہ تیسرا شخص وہی سامان اسی کم قیمت پر مقرض کو فروخت کر دے، تاکہ بعینہ وہ

سامان مقرض تک پہنچ جائے، اور مقرض سے قیمت وصول کر کے مستقرض کے حوالے کر دے، اس کے ذریعہ مستقرض کو مقرض مل جائے گا، اور مقرض کو نفع حاصل ہو جائے گا، یہ حنفیہ یعنی "حنفہ" ہے، جس کو امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ مشہور یہ ہے کہ امام قاضی خان رحمہ اللہ متقدمین مشائخ حنفیہ میں سے ہیں، جن کی قیسری صہ کی میں وفات ہوئی، لہذا وہ ائمہ حنفیہ کے اقوال کو زیادہ جاننے والے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جس صورت کو امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ نے مکروہ قرار دیا ہے، یہ وہ "عیبہ" ہے جس میں سامان بائعِ اول کے پاس واپس لوٹ جاتا ہے۔ لیکن جس صورت کو فقہاء حنابلہ "توزق" کہتے ہیں، جس میں ایک شخص کوئی سامان ادھار خریدتا ہے، اور پھر بازار میں جا کر اس کو کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے۔ اس صورت کو ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے مکروہ قرار نہیں دیا، بلکہ علامہ ابن حماہ، علامہ عینی، علامہ ابن نجیم، صاحب النہر، صاحب شریعتی، علامہ ابوالسود رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، اور علامہ ابن حابدین رحمہ اللہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور قاضی خان رحمہ اللہ کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ سود سے فرار اختیار کرنے کے لئے لوگ جن خیلوں کی پناہ لیتے ہیں، انہوں نے ان میں "توزق" کا ذکر نہیں کیا، اور امام محمد رحمہ اللہ کی طرف جو کراہت کا قول منسوب ہے، اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے، جس میں جمع عیبہ بائعِ اول کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے۔

فقہاء کے اقوال کا خلاصہ

مذہب اربعہ کے فقہاء کی جو عبارات ہم نے پیچھے تفصیل سے بیان کیں، ان کی

روشنی میں ان تمام مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام مذاہب میں "توزق" کے جواز کا قول ملتا ہے، البتہ حنبلیہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک قول کراہت کا بھی ہے۔ چنانچہ کراہت کی ایک روایت امام احمد بن حنبل یونٹ سے منقول ہے، امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور بعض متأخرین حنفیہ نے بھی کراہت کو بیان فرمایا ہے، مثلاً علامہ حصکفی اور صاحب درمقار رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو بھی کراہت پر محمول کیا گیا ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں میں صراحتاً "توزق" کا ذکر مجھے نہیں ملا۔ البتہ انہوں نے "عینہ" کے کراہت کے لئے یہ شرط بیان کی ہے کہ وہ چیز بائع اول کو فروخت کر دی جائے، لہذا اس سے "توزق" والی صورت خارج ہوگئی۔

اسی طرح شافعیہ کی کتابوں میں بھی "توزق" کا ذکر صراحتاً نہیں ملا، لیکن اکثر فقہاء شافعیہ نے "عینہ" کے جواز میں توسع اختیار کیا ہے۔ اگرچہ متأخرین شوافع مثلاً علامہ دہلوی، علامہ شربنی الغطیب رحمہ اللہ نے "عینہ" کے مکروہ ہونے پر جزم کیا ہے، لیکن انہوں نے "عینہ" کی مختلف صورتوں کے بیان میں اور اسی طرح بیوع مکروہ کے بیان میں "توزق" کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

علامہ ابن حمام رحمہ اللہ نے کراہت کو صرف اس صورت کے ساتھ محدود رکھا ہے جس صورت میں وہ بیع بائع اول کے پاس واپس لوٹ جائے، بظاہر یہ درست معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حلیہ بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جب متعاقدین نے ایسی صورت اختیار کی جس کے نتیجے میں وہ شئی بعینہ بائع اول کے پاس لوٹ گئی، اور اقل ثمن دینے والا اور مدت آنے پر اکثر ثمن وصول کرنے والا ایک ہی شخص ہے، تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس شئی کی بیع واقعی اور حقیقی نہیں تھی، بلکہ بائع

اول نے بیع صوری شخص کے ذریعہ یہ حیلہ کیا ہے، تاکہ اقل نقد مجلس کے عوض اکثر نقد مؤجل حاصل ہو جائے، اور رہا کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔

جہاں تک "توزق" کا تعلق ہے، اس میں بائع اول کا کردار اس سے آگے تہاد نہیں کرتا کہ وہ اپنی چیز بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دیتا ہے، بس جمہور فقہاء کے نزدیک اس طرح فروخت کرنا عقد مشروع ہے، پھر بائع اول کا اس سے کچھ سروکار نہیں ہوتا کہ مشتری اس چیز کو خریدنے کے بعد کیا کرے گا۔ کیونکہ وہ مشتری اس چیز کو دوبارہ بائع اول کو فروخت نہیں کرتا، بلکہ بازار میں جا کر فروخت کرتا ہے، اور جو شخص مشتری اول سے وہ چیز خریدتا ہے، وہ ثمن اولیٰ سے کم قیمت پر خریدتا ہے، اور مشتری اول ادھار قیمت بائع اول کو دیتا ہے۔ لہذا اقل ثمن دینے والا اس شخص کے علاوہ ہے، جو اکثر ثمن دے کر آنے پر لینے والا ہے اور سود اس وقت تحقق ہوتا ہے، جب اقل ثمن دینے والا اور اکثر ثمن لینے والا ایک ہی شخص ہو۔ لہذا جب دینے والا اور لینے والا حقیقی طور پر مختلف اشخاص ہو گئے، تو سود کا شبہ بھی ختم ہو گیا۔

جن حضرات نے "توزق" کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے اس وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ عملاً آخری نتیجہ بھی ٹکے گا کہ مشتری اول کو جس وقت اقل رقم حاصل ہوگی، اسی وقت اس پر اس نقد کے مقابلے میں اکثر دین واجب ہو جائے گا، لیکن چونکہ یہ نتیجہ عقود مشروع کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، اور جس شخص سے اقل ثمن لیا ہے، وہ شخص اس کے علاوہ ہے جس شخص پر اکثر ثمن واجب ہوا ہے۔ لہذا اس عقد کے جواز میں کوئی مانع نہیں ہے، اور یہ عقد اس عقد کے مشابہ ہے جس کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں اجازت عطا فرمائی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمال رجلًا

عَلَى خَيْرٍ، فحَاءٌ، بتمر جنب، فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم أكل تمر خبير هكذا؟ قال لا و
الله، يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا
بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: لا تفعل، بيع الجمع بالدرهم
ثم ابتع بالدرهم جنباً (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو خیر کا عامل بنا کر
بھیجا، جب دو صاحب واپس آئے تو عمدہ قسم کی کھجور لے کر آئے، حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیر کی تمام کھجوریں ایسی عمدہ ہوتی ہیں؟ انہوں نے جواب
دیا، یا رسول اللہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ہم اس عمدہ کھجور کا ایک صاع جمع (معمولی)
کھجور کے دو صاع کے بدلے میں لے لیتے ہیں، اور دو صاع کھجور کو تین صاع
کھجور کے عوض لے لیتے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا مت
کیا کرو، بلکہ پہلے جمع کھجوروں کو درہم کے عوض فروخت کر دو، اور پھر ان درہم
کے ذریعہ عمدہ کھجور خرید لیا کرو۔

اس حدیث میں جو طریقہ کار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے
تبادلے کے بارے میں تجویز فرمایا، اس کا نتیجہ بھی وہی نکلے گا جو ایک صاع کھجور کو
دو صاع کھجور کے عوض فروخت کرنے سے نکلا، کیونکہ ”جمع“ کھجور کا بالکل دو صاع
کھجور فروخت کریگا، اور اس رقم کے بدلے میں ایک صاع ”جنب“ کھجور لے گا،
لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جائز قرار دیا، کیونکہ یہ نتیجہ ایسے دو جائز
عقود کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، جن کے درمیان آپس میں کوئی علاقہ نہیں تھا۔ ظاہر

ہے کہ دراہم کے ذریعہ دو صاع "جمع" کھجور کو خریدنے والا ایک صاع حبیب فروخت کرنے والے کے علاوہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی معاملہ کا آخری نتیجہ کسی سودی معاملہ کے مثل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معاملہ حرام ہے۔ جبکہ وہ نتیجہ حقیقی شرعی معاملہ کے بعد حاصل ہوا ہے۔

بہر حال! کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو "توزق" کو ناجائز قرار دیتی ہو۔ اور "توزق" کو "نہیۃ" کے اندر داخل کرنے کی بھی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر کے علاوہ کسی اور حدیث اور اثر میں "نہیۃ" کی تفسیر نہیں ملتی، اور اس اثر کو امام عبدالرزاق، امام دارقطنی اور امام بیہقی رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مصنف عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں:-

أخبرنا معمر والنوري عن أبي اسحاق عن امرأة أنها
دخلت على عائشة رضي الله عنها في نسوة
فسألها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين كانت لي
جارية، فبعتها من زيد بن أرقم ثمان مائة إلى أجل
ثم اشتريتها منه بست مائة، فنقدته الست مائة،
وكتبت عليه ثمان مائة، فقالت عائشة: بئس والله ما
اشتريته، وبئس والله ما اشتري، أخبرني زيد بن
أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم إلا أن يتوب (۱)

(۱) مصنف عبدالرزاق، جلد ۸، ص ۱۸۳، حدیث نمبر ۱۳۸۱۲، بعض حضرات نے اس اثر کو امرأۃ ابی اسحاق کے محمول ہونے کی وجہ سے مطول قرار دیا ہے، لیکن امام زہلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بڑی طویل القدر خاتون ہیں اور ملا۔ ابن سعد نے "طبقات" میں ان کا ذکر کیا ہے۔ (انصاف الراية، ج ۲، ص ۱۵)

معمور اور ثوری نے ابو اسحاق رحمہ اللہ علیہ سے اور انہوں نے اپنی بیوی سے یہ بات نقل کی ہے کہ وہ چند خواتین کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں۔ ایک خاتون نے ان سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اے ام المؤمنین، میری ایک باندی تھی، میں نے وہ باندی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو آٹھ سو درہم میں ادھار فروخت کر دی، اور پھر اس باندی کو میں نے چھ سو درہم میں نقد خرید لی، اور چھ سو روپے نقد ادا کر دیے، اور ان کے ذمے آٹھ سو روپے دین کے لکھ لئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: اللہ کی قسم، جو چیز تم نے خریدی وہ بری ہے، اور اللہ کی قسم بری ہے وہ چیز جو انہوں (زید بن ارقم) نے خریدی، جا کر میری طرف سے حضرت زید بن ارقم کو خبر دید کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو جہاد کیا تھا۔ باطل کر دیا، الا یہ کہ وہ توبہ اور استغفار کر لیں۔

اس صورت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نعت فرمائی، کیونکہ اس صورت میں "جاریہ" اپنی باندہ کے پاس واپس لوٹ گئی ہے، اور اس کے لئے دو سو درہم ادھار بھی باقی رہے۔ البتہ اگر حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نقد رقم کے حصول کے لئے اس باندی کو عام بازار میں چھ سو روپے پر فروخت کر دیتے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معاملہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار کے تحت داخل نہ ہوتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جس "توزق" کی فقہا کرام نے اجازت دی ہے اسکی حقیقت

ما سبق میں ہم نے جو تفصیل بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "توزق" فی نفسہ ایک جائز معاملہ ہے، زیادہ سے زیادہ اس کے بارے میں وہ بات کہی جاسکتی ہے جو علامہ ابن حمام رحمہ اللہ علیہ نے فرمائی ہے کہ اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ

مشتری اپنی ذاتی ضرورت کے لئے عیسوں کا محتاج ہے، اور عیسوں ہی کی ضرورت کی وجہ سے وہ یہ سامان زیادہ قیمت پر خرید رہا ہے تو اس صورت میں یہ معاملہ کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ لہذا اگر بائع کی قدرت میں ہو کہ وہ مشتری کو جتنی رقم کی ضرورت ہے، اتنی رقم اس کو بطور قرض دیدے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرض دینے کی یہ صورت افضل اور باعث اجر و ثواب ہے، اور اس صورت حال میں مشتری کو قرض نہ دینا اور اس کو زیادہ قیمت پر سامان خریدنے پر مجبور کرنا خلاف افضل ہے، اور مشتری کو نقد رقم کی جتنی شدید ضرورت ہوگی، اس اعتبار سے قرض دینے کی فضیلت زیادہ ہو جائے گی، اور اسی نسبت سے ”توزق“ والا معاملہ مردۃ سے بعید تر ہو جائے گا، لیکن پھر بھی یہ نہیں کہا جائے گا کہ بائع پر قرض دینا واجب ہے، الا یہ کہ مشتری حالت نحر اور حالت اضطراب تک نہ پہنچ جائے، کیونکہ ان حالات میں شریعت کے خاص احکام ہیں۔ بعض اوقات ایسے حالات میں دوسرے انسان پر قرض دینا تو کہا، اس چیز کا ہبہ کرنا اور صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے جس کی اس کو ضرورت ہے۔

اسی طرح اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ جو مشتری ”توزق“ کا معاملہ کر رہا ہے اس کو تجارتی غرض کے لئے نقد رقم کی ضرورت ہے، اور اس کا مقصد ”سرمایہ کاری“ کے لئے نقد رقم حاصل کرنا ہے، اس صورت میں بائع کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ ”شرکت“ یا ”مضاربت“ کا معاملہ کرے، کیونکہ سرمایہ کاری کے لئے یہ دونوں طریقے افضل ہیں، اور ان دونوں طریقوں کو چھوڑ کر ”توزق“ کا طریقہ اختیار کرنا خلاف اولیٰ ہے، جبکہ افضل طریقہ اختیار کرنا آسان ہو۔ لیکن پھر بھی یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ بائع کے لئے واجب ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ شرکت یا مضاربت ہی کا معاملہ کرے، اور توزق کا معاملہ نہ کرے۔

لیکن ہم نے اوپر یہ جو بیان کیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک "توزق" جائز ہے، یہ اس "توزق" کے بارے میں حکم ہے، جس میں دو معاملات غنجدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ کہ اس سامان کو ایک خاص مدت کے لئے ادھار خریدنا، دوسرے یہ کہ اس سامان کو بازار میں نقد فروخت کرنا۔ وہ "توزق" جس کو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، اور جس کے جواز کا حکم لگایا ہے، یہ وہ توزق ہے جس میں سامان کی ملکیت بیع حقیقی کے نتیجے میں بیع کے تمام حقوق اور احکام کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل ہو جائے۔ لیکن اگر اس معاملہ کے ساتھ دوسرے احوال مل جائیں تو بعید نہیں کہ اس کا حکم بدل جائے، یا تو یقینی طور پر عدم جواز کا حکم لگ جائے، یا کراہت کا حکم لگ جائے، یا افضل معاملات سے بہت بعید ہو جائے۔

"توزق" کے جس حکم تک اور اس کے جواز کی جس حقیقت تک ہم پہنچے ہیں یہ بعینہ وہی ہے جس کو "رابطہ عالم اسلامی" کی اسلامی فتوا کمیٹی نے اپنے چند صریح اجلاس منعقدہ مکہ مکرمہ میں (پانچ نمبر قرارداد میں) طے کیا ہے۔ اس قرارداد کی عبارت درج ذیل ہے:-

أولاً: إن بيع التوزق، هو شراء، سعة في حوزة البائع و ملكه، بشئ من محل، ثم بيعها المشتري بنقد لغير البائع للمحصل على النقض (الورق)
ثانياً: أن بيع التوزق هذا حائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الاباحة، لقول الله تعالى: وَأَحْلَلْنَا لَكُمْ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، ولم يظهر في هذا البيع ربا، لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية شرعية لطلب الدين، والاحتياج، أو غيرهما.

ثالثاً: حوازیٰ ہذا البیع مشروط بأن لا یبیع المشتري
السلعة بشئ أقل مما اشتراها به علی یا نعمہ الأول،
لا مباشرة ولا بالواسطة، فان فعل فقد وفعا فی بیع
العیبة المحرم شرعاً، لا یشتمالہ علی حلیۃ الثیاب،
فصار عقداً محرماً.

رابعاً: ان المجلس وهو یقرر ذلك یوصی
المسلمین بالمعمل بما شرعه اللہ سبحانہ و تعالیٰ
لعبادہ من القرض الحسن من طیب أموالہم طیبہ بہ
نفوسہم ابتغاء مرضاة اللہ، لا یتیمہ من ولا اذى،
وہر من أجل انواع الانفاق فی سبیل اللہ تعالیٰ،
لما فیہ من التعاون والتعاضد، والتراحم بین
المسلمین، و تفریع کرماتہم وسد حاجاتہم،
وانقاذہم من الائتال بالدیون والوفور فی
المعاملات المحرمہ، وان النصوص الشرعیۃ فی
ثواب الاقراض الحسن والنحت علیہ کثیرۃ لا تحصى،
کما یتعین علی المستقرض التحلی بالوفاء وحسن
الفضاء وعدم المساطلة۔ (۱)

اولاً: یہ کہ بیع "توزق" یہ ہے کہ بائع کے قبضہ اور اس کی ملکیت میں جو
سامان ہے، اس کو کسی مؤجل کے ساتھ خریدنا، پھر مشتری کا اس سامان کو نقد رقم کے

حصول کی غرض سے بائع کے علاوہ کسی اور شخص کو نقد پر فروخت کرنا۔

تایید: یہ بیع ”توزق“ شرعاً جائز ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اس لئے کہ بیع میں اصل البابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور پاک و حرام قرار دیا ہے۔ اور اس بیع میں نہ تو قصد ”ربا“ ظاہر ہو رہا ہے، اور نہ صورت، کیونکہ ادا و دین اور شادی دوسری ضروریات کے لئے اس قسم کی بیع کی طرف ضرورت داعی ہوتی ہے۔

تجلی: یہ کہ اس بیع کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مشتری نے وہ سامان جس قیمت پر خریدا ہے، اس سے کم قیمت پر براہ راست یا بالواسطہ بائع اذل کو فروخت نہ کرے، اگر مشتری نے ایسا کیا تو وہ دونوں اس بیع عینہ کے مرتکب ہو جائیں گے جو شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ یہ صورت حیلہ سود پر مشتمل ہے، اس لئے وہ عقد حرام ہوگا۔

راجعاً: یہ کہ اکیڈمی مندرجہ بالا قرار داد منظور کرتی ہے، اور مسلمانوں کو وصیت کرتی ہے کہ اللہ کی رضا کے لئے اور اپنے نفوس کی پاکیزگی کے لئے اپنے پاکیزہ اموال سے اللہ تبارک و تعالیٰ کی شریعت پر عمل کرتے ہوئے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسن دیں۔ اور قرض حسن دینے کے بعد کوئی احسان نہ جلائیں، اور نہ تکلیف پہنچائیں، اللہ کے راستے میں خرچ کرنے کی جتنی صورتیں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ افضل قرض حسن ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمان کے ساتھ تعاون بھی ہے، اور اس کے ساتھ شفقت اور رحم کا معاملہ کرنا بھی ہے، اور اس کے ذریعہ اس مسلمان کی تکلیف بھی دور کرنا ہے اور اس کی حاجت بھی پوری کرتی ہے، اور مال کے ذریعہ ان کو بوجھ سے اور حرام معاملات میں واقع ہونے سے بچاتا ہے۔

قرض حسن کی فضیلت پر، اور اس کے اجر و ثواب کے بیان میں، اور قرض حسن دینے پر ابھارنے والی بے شمار انھوص ہیں۔ جیسے کہ قرض لینے والے پر یہ مذمہ داری عائد کرتی ہیں کہ وہ وفاداری اور حسن قضاء سے کام لے، اور قرض کی ادائیگی میں تاخیر منول نہ کرے۔

اس قرارداد میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ”تورق“ کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ سہانہ بائع کے قبضہ میں ہو، اور ”تورق“ کے ساتھ دوسرے احوال نہ مل جائیں، اور قرارداد کی چوتھی شق قرض حسن کی فضیلت بیان کرتی ہے۔ اور یہ بیانت کرتی ہے ”قرض حسن“ تورق سے اولیٰ اور افضل ہے۔

”تورق“ کے شرعی حکم اور اس کے بارے میں تمہیدی بیان کے بعد اب ہم اس ”تورق“ کی طرف آتے ہیں جس کو آج کل کے اسلامی بینکوں نے اپنے سرکاری کے طریقوں میں رائج کیا ہوا ہے۔

موجودہ بینکوں میں ”تورق“ کا عملی نفاذ

چونکہ بہت سے فقہی کونٹین اور سمیناروں میں ”تورق“ کے جواز پر اتفاق کیا گیا ہے، اس لئے اسلامی بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں نے اپنے سرمایہ کاری کے معاملات میں اس کو نافذ اور جاری کرنے کا عمل شروع کر دیا ہے، اور ان اداروں کے حلقوں میں ”تورق“ کے ذرائع سے کام لینے کی نسبت میں اضافہ ہو رہا ہے، یہ ایسی صورت حال ہے جو شرعی احکام کو ان کے تمام لوازم کے ساتھ منطبق کرنے کا اہتمام کرنے والے اہل علم کے لئے خاص کردار ادا کرنے اور ”تورق“ سے غلط طریقے سے کام لینے کی صورت میں جو مفاسد مرتب ہو سکتے ہیں، ان سے احتراز

کرنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

ہم یہاں ایسے نقاط کی طرف توجہ دلاتا چاہتے ہیں جن کا لحاظ کرنا موجودہ دور کے معاملات کو توزق پر منطبق کرتے وقت ضروری ہے۔

۱۔ توزق کے معاملات میں توسع

اس میں کوئی شک نہیں کہ "توزق" نقد رقم حاصل کرنے کا ایک مشروع حیلہ اور جائز صورت ہے، لیکن اس کے جائز ہونے کے باوجود یہ توزق ایک حیلہ اور ایک خرچ ہونے سے نہیں نکل سکتا، تمام حیلے اور مخارج حقیقی ضرورتوں کے وقت اخراج کی سطح پر، یا کم از کم اخراجات کی سطح پر مشوار یوں سے اور مشکلات سے نکلنے کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ اس طرح کے حیلے اس بات کی مصلاحت نہیں رکھتے کہ وہ بڑے تجارتی اداروں کے لئے سرگرم بنیاد بن سکے۔ اور ایسے معاشی نظام کا تصور پیش کرنے کی مصلاحت بھی نہیں رکھتے جو شریعت محمدی کا مقصد ہے، اور یہ حیلے اور مخارج جو بڑے مالیاتی اداروں کی سطح پر ہیں، ان حیلوں میں زیادہ توسع اسلامی معیشت کی رفتار میں رکاوٹ ڈالنے کی، کیونکہ جب بھی یہ ادارے ان جیسے حیلوں اور مخارج میں توسع پیدا کریں گے تو ان معاشی سرگرمیوں کا دائرہ کار تنگ ہوتا چلا جائے گا جن پر شریعت نے اجماع ہے، اور جو سرگرمیاں مطلوبہ معاشی سوسائٹی بنانے کی راہ ہموار کرتی ہیں۔

شریعت میں تجارتی سرمایہ، کاسب سے اچھا طریقہ شرکت اور مضاربہ کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا ہے، کیونکہ یہی طریقہ ہے جو عوام کے درمیان دولت کی منصفانہ تقسیم کا ضامن ہے، اور دولت کا درخ بڑے بڑے مالداروں کی جانب سے موزک عوام کی طرف پھیرنے والا ہے۔ چنانچہ مراہجہ اور توزق وغیرہ جیسے معاملات

میں توسیع، خصوصاً جبکہ ان معاملات کی تنقیح و اصلاح سودی دہلی کی بنیاد پر ہو، شرکت و مضاربہ کے میدان کو تنگ کر دے گی، اور یہ توسیع اس سودی ذہنیت کی جو صلہ افزائی کرے گی، جس کا مقصد بغیر نقصان برداشت کے منافع حاصل کرنا ہے، اور آج جو سرمایہ دارانہ نظام رائج ہے اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہیں کرے گی۔

فقہی کنونشن، سیمیناروں اور اسلامی مالیاتی اداروں کی مگر اس کمیٹیوں نے ان حالات کو دیکھتے ہوئے جو اسلامی بینکوں کے ابتدائی قیام کے وقت پیش آتے ہیں، والمربحة للامور بالشراء اور ترقی اور اس کے شرعی معارج کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ ان اسلامی بینکوں نے ایسی مارکیٹ و بازار میں کام شروع کیا ہے جو خالص سودی معاملات سے بھرا ہوا ہے، اور شرکت اور مضاربہ کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا نہایت مشکل ہو گیا ہے۔ لہذا ان امور سے نمٹنے کے لئے اسی طرح کے معاملات کی ضرورت ہے، تاکہ ابتداء میں ہی خالص سود سے راہ فرار ممکن ہو، اور عوام الناس سرمایہ کاری کے ایسے طریقوں سے استفادہ کر سکیں جو انہیں واضح حرام کاموں میں نہ ڈالیں۔ لیکن جن فقہاء کرام نے ان معاملات کو جائز قرار دیا ہے، ان کے وہم و گمان میں یہ بات نہیں تھی کہ یہ ادارے لاقائمیت و مدت کے لئے ان طریقوں پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں گے، اور اسلامی بینکوں کے قیام کے بعد انہی طریقوں کو مطلوبہ فرض بنا کر بیٹھ جائیں گے، اور انہیں ایسی بنیادی سرگرمی بنالیں گے جس کے گرد ان معاملات کی چکی ہمیشہ گھومتی رہے گی۔

اب تک اسلامی بینکوں کے قیام پر تیس سال سے ڈائریکٹ عرصہ گزر چکا ہے، اور اس مدت میں ان کی تعداد اور دائرہ کار میں اضافہ ہوا ہے، اور ان کے ساتھ معاملہ کرنے والے افراد کی تعداد بھی بڑھی ہے۔ ان اداروں کی شرعی مگر اس کمیٹیوں

کے لئے اب وقت آ گیا ہے کہ وہ ان مالیاتی اداروں کو مراہجہ اور توفیق کے معاملات کو کم کرنے اور شرکت و مضاربہ کے افضل معاملات کو زیادہ کرنے کی تاکید کریں، اور ان کے اجمالی عمل کے مختلف معاملات داغی گھرائی کے تحت آجائیں، تاکہ اسلامی بینک اسلامی مقاصد کی طرف قدم بڑھائیں، اور اسلامی معیشت اپنی مکمل روشنی شکل میں داخل جائے، دنیا کے سامنے اس طرح ظاہر ہو جیسا کہ بخارج و حلیوں سے کام چلانے والے ادارے ہیں، کیونکہ یہ طرز عمل بری شہرت کا سبب بنے گا، جو ان اداروں کے لئے مناسب نہیں ہے۔

کبھی سہ ذرائع کی بنیاد پر یہ جو بڑھتی جاتی ہے کہ اسلامی بینکوں میں توفیق کا معاملہ کرنے پر بالکل پابندی عائد کی جائے۔ تو اس بات پر اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری کی جانب سے یہ سوال اٹھایا گیا، جو مندرجہ ذیل ہے:

توفیق کے ذریعہ بینکوں میں سرمایہ کاری کی توسیع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اثرات مثلاً ڈوبے ہوئے قرضوں کی زیادتی، اسلامی بنکاری اور سودی بینکاری میں فرق کرنے والی شے کی کمزوری، اور اس عقد توفیق کا عقود شرکت پر غلبہ حاصل کرنا، اور سرمایہ ڈوبنے کے خطرات کو برداشت کرنا وغیرہ، تو کیا یہ سب آثار توفیق کے عقد پر پابندی لگا سکتے ہیں، جبکہ اصل کے اعتبار سے تو توفیق مباح ہے؟

پیری نظر میں اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں پابندی لگانا، ایسے حالات میں جن میں حقیقتاً توفیق کی حاجت ہوتی ہے، عملی دشواری کا سبب بن جائے گا، لیکن شرعی گمراہی کشیوں کے لئے اس طرح کے معاملات میں دو چیزوں سے سختی کرنا ضروری ہے۔

پہلی جہت:

مگر اس کی بنیاد تو زرق جیسے معاملات کی اجازت صرف حقیقی ضرورتوں کی صورت میں ہی دیں، اور اسلامی اداروں کو اپنی مجموعی سرگرمیوں میں ان معاملات کو کم کرنے کی تاکید کریں۔

دوسری جہت:

یہ ہے کہ تو زرق کا معاملہ ایسے دوسرے مشتبہ امور سے خالی ہو، جو امور اسے حد جواز سے نکال دیں، یا کراہت کو بڑھائیں، یا اسے صرف ظاہری معاملہ بنا کر چھوڑ دیں۔ آگے چل کر ہم ایسے کچھ مشتبہ امور کی طرف اشارہ کریں گے۔

۲۔ بائع کیلئے سامان خریدنے کیلئے متورق کو وکیل بنانا:

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فقہاء کرام نے تو زرق کی جس صورت کے جواز کا حکم دیا ہے، وہ یہ ہے جس میں دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ ہے کہ بائع اس سامان کو جو اس کی ملکیت و قبضہ میں ہے، متورق کو ادھار فروخت کرے، اور دوسرا یہ کہ متورق اس سامان کو ایسے غیرے شخص کے ہاتھ فروخت کرے، جس کا بائع ذیل سے کوئی تعلق نہ ہو۔ لیکن بہت سے بینک اور مالیاتی ادارے اس میں ایک تیسرا معاملہ بھی ملاتے ہیں، وہ توکیل کا معاملہ ہے، مثلاً جب بینک سے معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک شخص سرمایہ کاری کو تو زرق کی بنیاد پر کرنا چاہتا ہے تو بینک اس شخص کو اپنی ملکیت میں موجود سامان نہیں بیچتا، بلکہ بینک بازار سے خریدنے کا متاع ہوتا ہے، اب اگر بینک اپنے ملازمین میں سے کسی ایک ملازم کے ذریعہ

سامان خود خریدے تو اس معاملہ کا قبول کیا جاتا ممکن ہے، لیکن بہت سی صورتوں میں بینک سامان خود نہیں خریدتا، بلکہ توثیق کرنے والے ہی کو اپنے نائب کی حیثیت سے سامان خریدنے کا وکیل بنادیتا ہے، پھر متورق وہ سامان بینک سے ادھار خرید لیتا ہے، اور تیسرے شخص کو نقد فروخت کر دیتا ہے، اور بہت سے بینکوں میں یہ طریقہ جاری ہے کہ بینک اصل بائع کو شمن ادا نہیں کرتا، بلکہ بینک متورق ہی کو وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے۔

چونکہ یہ توکیل توثیق کی طرف منسوب ہوتی ہے، اس لئے یہ معاملہ سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہو جاتا ہے، کیونکہ متورق بینک سے کم رقم لیتا ہے، اور مدت پوری ہونے پر بینک کو زیادہ رقم واپس لوٹاتا ہے۔ اگرچہ متورق کا بینک سے کم رقم لینا وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے واقع ہوا تھا، قرض لینے والے کی طرح نہیں، لیکن یہ باریک سا فرق اس معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور یہ توکیل بالشراء بھی عقد کو ممنوع اور کبھی مکروہ بنادیتی ہے۔

اور اگر متورق پہلے بینک کا نائب بن کر سامان خریدے، اور پھر بینک کی طرف رجوع کئے بغیر، اور مستقل طور پر بینک کے ساتھ عقد بیع کئے بغیر اپنے لئے خرید لے لے تو یہ معاملہ بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ ایک وکیل بیع میں دونوں طرف سے معاملہ کرنے کا حق نہیں رکھتا، اور دوسرے اس لئے بھی کہ سامان میں دونوں ضمانتوں کے درمیان جدائی ضروری ہے، لیکن اگر متورق وکیل کی حیثیت سے سامان خریدنے کے بعد بینک کی جانب رجوع کرے، اور پھر اس کے ساتھ ایجاب و قبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کرے تو اس صورت میں عقد باطل نہیں ہوگا، لیکن یہ بھی کراحت سے خالی نہیں، کیونکہ یہ طرز عمل اس عقد کو "عقد صوری" کی طرف لے جانے والا ہے، لہذا مالیاتی اداروں کی هیئۃ الرقابة الشرعیۃ کے

لئے منسوب یہ ہے کہ اس طرح کی توکیل کو ممنوع قرار دیں، تاکہ توزق کا معاملہ اپنی اصل حالت پر واپس آ جائے۔

۳۔ متوزق کا بائع کو سامان بازار میں فروخت کرنے کا وکیل بنانا

یہاں توکیل کی دوسری صورت بھی ہو سکتی ہے، وہ یہ کہ متوزق مشتری کی حیثیت سے بائع سے سامان خریدنے کے بعد بائع ہی کو وکیل بنائے کہ وہ متوزق کا نائب بن کر سامان بازار میں فروخت کر دے، مثلاً زید بینک سے سرمایہ کاری طلب کرے، اور بینک سے سامان ادھار خرید لے، پھر زید بینک ہی کو وکیل بنا دے کہ بینک اس کا نائب بن کر وہ سامان بازار میں فروخت کر دے، اور بینک تیسرے فریق کو سامان فروخت کرنے کے بعد مشتری سے ثمن وصول کر کے زید کو ادا کر دے، پھر زید ادھار کی مدت پوری ہونے پر زائد ادھار ثمن بینک کو ادا کرے۔ (یہ صورت شرعاً درست ہے یا نہیں؟)

اگر یہ توکیل پہلی بیچ میں اس طور پر شرط ہو کر زید بینک سے اس شرط پر سامان خرید لے کہ بینک ہی وہ سامان بازار میں فروخت کرے گا، تو یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ یہ بیچ توکیل کی شرط کے ساتھ ہے، اور ایسا مشروط عقد جمہور فقہاء کے نزدیک فاسد ہے، البتہ اگر پہلا عقد اس شرط سے خالی ہو، پھر زید بینک کو مستقل عقد کے ذریعہ وکیل بنائے تو یہ عقد فاسد نہیں ہوگا، مگر کراحت سے خالی نہ ہوگا، کیونکہ بینک وہی فرد ہے جو زید کو کم رقم دے رہا ہے (بیع بالہبیم ہونے کی صفت کے ساتھ) اور بینک ہی وہ فرد ہے جو مدت گزرنے پر زید سے زائد رقم وصول کر رہا ہے، مگرچہ یہ لینا دینا دو مختلف صفوں اور دو مستقل عقدوں کے ذریعہ ہو رہا ہے جو اس معاملہ کو صریح طور پر سود ہونے سے نکال دیتا ہے، لیکن یہ باریک فرق اس

معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور بہت سی حالتوں میں اس باریک فرق کا لحاظ بھی نہیں کیا جاتا، بس اتنا ہوتا ہے کہ کاغذات پر دستخط کر دیے جاتے ہیں، جبکہ واقعی دنیا میں ان دشمنوں کا کوئی بڑا اثر نہیں ہے۔

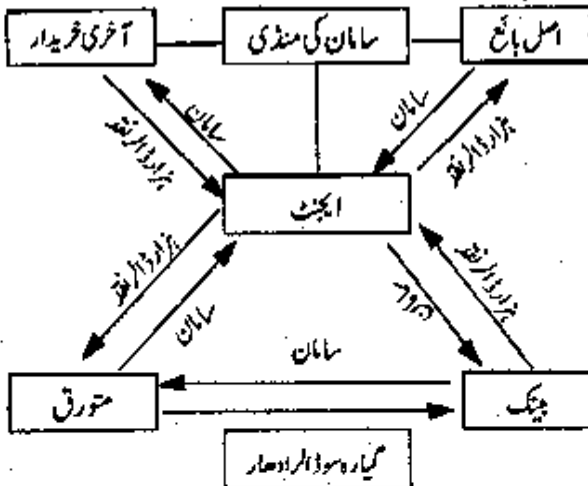
۴۔ بین الاقوامی منڈیوں کے ذریعہ تورتق:

زیادہ تر اسلامی بینک جو تورتق کا معاملہ کرتے ہیں، وہ تجارتی سامان کی عالمی منڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ یہ منڈیاں تجزی کے ساتھ بہت سی بیوعات کے نفاذ کے لئے مختصر ذریعہ ہیں، ان میں کمپیوٹر کے ذریعہ ہزاروں بیوعات چند منٹوں میں طے ہو جاتی ہیں۔

ان مارکیٹوں کے ذریعہ تورتق کے نفاذ کا مقبول طریقہ یہ ہے کہ بینک بین الاقوامی منڈیوں میں ایجنٹ کے طور پر کام کرنے والوں میں سے کسی ایک ایجنٹ سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ بینک کے لئے بین الاقوامی منڈی سے سامان خریدے، اور جب بینک اس سے فروخت کرنے کا تقاضہ کرے تو وہ اسے کسی تیسرے فریق کو فروخت کر دے، جب بینک کے ساتھ معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی شخص تورتق کی بنیاد پر معاملہ کرنا چاہتا ہے تو بینک اپنے ایجنٹ سے تقاضہ کرتا ہے کہ وہ بین الاقوامی مارکیٹ سے سامان خریدے، اور پھر بینک وہ سامان تورتق کو ادھار فروخت کر دیتا ہے۔ اور پھر بینک اپنے ایجنٹ کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ اب تورتق کا تابع بن کر وہ سامان نقد فروخت کر دے، اس طرح تورتق کو اس نقد فروخت کی صورت میں بہت سا پیسہ حاصل ہو جاتا ہے۔

بین الاقوامی مارکیٹوں کے ذریعہ تورتق کی صورت آنے والے نقص میں

یا خط کیجئے۔



اس نقشے میں اصل بائع سامان کو ایجنٹ کے واسطے سے پیک کو فروخت کر رہا ہے، اور پیک اسے نقد رقم کے طور پر ایک ہزار ڈالر دے رہا ہے۔ پھر پیک وہ سامان متورق کو گیارہ سو ڈالر میں ادھار میں فروخت کر رہا ہے، پھر متورق اسی ایجنٹ کے واسطے سے آخری خریدار (مشرقی) کو فروخت کر رہا ہے، اور وہ مشتری اس سامان کے ایک ہزار ڈالر نقد متورق کو ادا کر رہا ہے، چنانچہ متورق کو ایک بڑی رقم یعنی ایک ہزار ڈالر حاصل ہو گئے، اور ادھار کی مدت پوری ہونے پر متورق پیک کو گیارہ سو ڈالر ادا کرے گا۔

جب ہم اس معاملہ میں غور کریں تو اس معاملہ میں شرعی اعتبار سے کئی پہلو قابلِ نظر ہیں۔ جن میں غور و فکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۱)..... بین الاقوامی منڈیوں میں بہت سی بیوعات حقیقی نہیں ہوتی ہیں، ان بیوعات میں سامان خریدار کے حوالے نہیں کیا جاتا، بلکہ بہت سی بیوعات بے

در پے کیپیوٹر میں درج ہوتی رہتی ہیں، پھر بعد میں ان کا فیصلہ ریٹوں میں فرق کی بنیاد پر کر لیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض بیوعات آئندہ (مستقبل) میں ہونا ہوتی ہیں، جو کہ شرعاً ممنوع ہے، اور کچھ بیوعات حالیہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں شرعی شرائط کی رعایت نہیں کی جاتی، جیسے بیع کا متعین ہونا، بیع کا غیر بیع سے علیحدہ کیا ہونا، بیع کا پالغ کی ملک اور قبضہ میں ہونا۔ جبکہ بہت سی بیوعات کاغذات کے تبادلے کے ذریعہ ہوتی ہیں، جن میں اکثر اوقات سامان کے تعین کا تصور نہیں ہوتا، اور صرف ان کاغذات کے حامل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنے سامان کی معین مقدار کو ان گوداموں سے وصول کر لے جن میں وہی مال ہزاروں ٹن کی مقدار میں پڑا ہوا ہے، اور ان کاغذات میں سامان کی جو مقدار درج ہوتی ہے وہ باقی مقدار سے ممتاز اور جدا رکھی ہوئی نہیں ہوتی۔ لہذا (ممتاز اور جدا نہ ہونے کی وجہ) وہ خریدی ہوئی سامان کی مقدار مشتری کے رسک اور ضمان میں نہیں آتی، اور خریدار وہ مقدار آگے دوسرے شخص کو ممتاز ہونے سے پہلے اور خریدار کے ضمان میں آنے سے پہلے ہی فروخت کر دیتا ہے، جس کے نتیجے میں ”بیمہ مبالغہ یخصن“ کی خرابی لازم آ جاتی ہے۔

ان بین الاقوامی منڈیوں میں حقیقی شرعی بیع تحقق نہیں ہو سکتی، جب تک ان منڈیوں میں معاملات کرنے والے اس میدان کے اسپیشلسٹ علماء کے زیر نگرانی شرعی شرائط کے التزام کا انتہائی اہتمام نہیں کریں گے اور یہ کام اس وقت تک آسان نہیں ہوگا، جب تک ان معاملات کی شرعی نگرانی کرنے والے ان منڈیوں کے ایجنٹوں اور ان میں معاملات کرنے والوں کے ساتھ مل کر جدید معاملات کو ڈھالنے اور ان کے لئے خاص طریقہ کار وضع نہ کر لیں، تاکہ وہ حضرات شرعی شرائط پر عمل کرنے کا التزام کریں۔

اور جب تک مندرجہ بالا طریقے کار کا پورا اہتمام نہ ہو جائے، اس وقت تک عالمی منڈیوں میں نہ تو تورق کے لئے معاملات کرنا اور نہ ہی دوسری غرض کے لئے معاملات کرنا جائز ہے۔

(۲)..... اگر ہم یہ فرض کریں کہ عالمی منڈیوں میں معاملات کی منصوبہ بندی پوری احتیاط کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے، تاکہ صحیح حتمی طور پر شرعی شرائط کے پورے التزام کے ساتھ وجود میں آجائے تو اس کے بعد ”تورق“ کا معاملہ اس طریقے پر کیا جائے، جس کی تفصیل ہم نے پیچھے بیان کی، اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ اس سامان کو ”متورق“ کے بنک سے خریدنے کے بعد اور آخری خریدار کو فروخت کرنے سے پہلے وہ سامان متورق کے قبضہ میں آجائے، اب چاہے وہ ”متورق بذات خود قبضہ کرے، یا اپنے وکیل کے ذریعہ قبضہ کرائے، البتہ یہ جائز نہیں کہ بنک ہی متورق کا وکیل بالقبضہ بن جائے، اس لئے کہ بنک تو خود بائع ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ وہ سامان بنک کے قبضہ اور ضمان سے نکل کر مشتری (متورق) یا اس کے وکیل کے قبضہ میں آجائے اور وہ وکیل بائع کے علاوہ ہونا ضروری ہے۔

(۳)..... اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہی ”ایجنٹ“ مشتری کا وکیل ہے۔ لہذا وہ بنک سے مشتری کا نائب بن کر سامان وصول کرے گا، اور پھر یہی ایجنٹ آخری مشتری کو وہ سامان فروخت کر دے گا۔ اس صورت میں مشکل یہ ہے کہ یہی ایجنٹ بذات خود ”بنک“ کا بھی وکیل بالشراء ہے، اور اصل بائع سے بنک کی نیابت میں سامان خریدتا ہے، پھر بنک کا نائب بن کر اس سامان پر قبضہ بھی کرتا ہے، مگر وہ سامان متورق کو فروخت کرتا ہے، چونکہ وہ ”ایجنٹ“ بنک کے حکم میں ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ”بنک“ کا وکیل ہے، لہذا اس ”ایجنٹ“ کے لئے مشتری کا ”وکیل

یا قبض "بنا درست نہیں۔

اس مشکل سے نکلنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے کہ "بنک" اصل
 بالغ سے سامان کی خریداری مکمل کرنے کے بعد "متوزق" کے لئے سامان سے
 دست بردار ہو جائے، اس لئے کہ وہ دست برداری جو قبضہ کے حکم میں ہے، اس
 کے نتیجے میں وہ سامان "بنک" کے ضمان نکل جائے گا، اور اب یہ ممکن ہے
 کہ "متوزق" بنک کو، یا ایجنٹ کو آخری مشتری کو فروخت کرنے کا وکیل بنادے،
 فوراً اگر خریداری کے وقت ہی "توکیل" کی شرط لگا دی تھی تو اس صورت میں یہ عقد
 قائم ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، اور اگر دست برداری سے پہلے
 "وکالت" کا عقد کر لیا تو یہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ دست برداری سے پہلے وہ
 سامان بنک کی ضمان میں تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سامان کی بین الاقوامی تجارت میں اس طریقہ
 کار کا احترام کچھ دشوار ضرور ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایجنٹ جو "متوزق" کی طرف سے نائب بن کر
 سامان پر قبضہ کرے گا، اور پھر "متوزق" کا وکیل بن کر آگے فروخت کرے گا، وہ
 ایجنٹ اس ایجنٹ کے علاوہ ہونا چاہئے، جس نے بنک کے لئے سامان خریدار
 ہے۔ اس طریقہ کار میں دو ایجنٹ ہو جائیں گے۔ ایک ایجنٹ بنک کا وکیل ہوگا،
 اور دوسرا ایجنٹ متوزق کا وکیل ہوگا، جبکہ پہلے طریقہ کار میں ایجنٹ کا ایک ہونا اس
 طریقہ کار کے غلط فہم کو مشکل بنا رہا ہے، بلکہ گہرائی اور وقت نظر سے مگرانی کی صورت
 میں اس طریقہ کار کا غلط فہم ہو سکے۔ اس لئے یہ دوسرا طریقہ کاری عمل کے لئے
 متعین ہے، اور شرعی نگران کشیوں کی جانب سے پہلے طریقہ کار کی اجازت دینا
 بھی مناسب نہیں۔

(۴)..... پھر ان جدید بین الاقوامی منڈیوں میں کمپیوٹر کے ذریعہ بیچ و خرید کی جاتی ہے، اور پھر پر اب تک یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ صرف کمپیوٹر کی اسکرین پر خرید و کار کا نام ظاہر ہونے سے اس چیز کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اس کا قبضہ بھی ثابت ہو جائے گا اور اس چیز کا ضمان اور ہسٹن اس خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، (یہ بات اب تک میری سمجھ میں نہیں آئی) لہذا کمپیوٹر کے ذریعہ ہونے والے معاملات پر جواز اور عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے اس موضوع پر قوانین اور عرف کی روشنی میں مستقل غور و خوض کرنا ضروری ہے۔

(۵)..... ماقبل میں ہم نے تو رزق کے لئے جو شرعی شرائط بیان کی ہیں، وہ اس مقدمہ کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ جہاں تک شرعی تدبیر اور انتظام کا تعلق ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آج کل اسلامی بینکوں میں جو طریقے رائج ہیں وہ ”توزق“ کے اس سادہ انداز پر نہیں ہیں، جس کا فقہاء کرام کے یہاں تصور ہے۔ جب فقہاء کرام کا بیان کردہ سادہ تصور خلاف اولیٰ ہے تو ان وجہیہ صورتوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو ایسی متعدد عقود پر مشتمل ہیں کہ آج کل کے تیز رفتار بینکاری نظام میں جن کے صحیح ہونے کی شرعی شرائط کا نفاذ بہت دشوار ہے۔

اس سے یہ بات پختہ ہو جاتی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے کہ بینکوں کے معاملات میں ”توزق“ سے کام لینے میں توسع سے بچنے کی، اور لوگوں کی حقیقی ضرورت کی حد تک اس کو محدود کرنے کی، اور معاملات کو درست کرنے کے لئے ”توزق“ کو اس کے لازمی طریقے سے انجام دینے کی ضرورت ہے، تاکہ اس کی ایسی عملی صورت نہ بن جائے جو اپنے تمام برے اثرات و نتائج کے ساتھ سودی

سرمایہ کاری کی ایک تاویلی شکل بن کر رہ جائے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ ولی التوفیق وهو المستعان،

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

بحث کا خلاصہ

(۱) ”توزق“ کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کو کسی سامان زیادہ قیمت پر ادھار خریدے، اور پھر وہ سامان کم قیمت پر تیسرے شخص کو نقد فروخت کر دے، تاکہ اس کو فوراً پیسے مل جائیں۔ جس سے وہ اپنی ضرورت پوری کر لے۔

(۲) ”توزق“ اور ”بیع عینہ“ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ”متوزق“ وہ سامان تیسرے شخص کو فروخت کرتا ہے، جبکہ بیع عینہ کرنے والا وہ سامان بائع اول ہی کو فروخت کر دیتا ہے۔

(۳) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے ”توزق“ کے جواز کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ جن میں جواز والی روایت زیادہ ظاہر ہے، اور حنبلیہ کے محقق علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، جبکہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم عدم جواز کے قائل ہیں۔

(۴) فقہاء شوافع کے قواعد کے مطابق ”توزق“ جائز ہے، اس لئے کہ وہ لوگ بیع عینہ صریح کو جائز قرار دیتے ہیں، لہذا ”توزق“ بطریق اولیٰ جائز ہے۔

(۵) فقہاء مالکیہ نے بیع عینہ کو حرام قرار دینے میں ہدایت اختیار کی ہے، لیکن انہوں نے بیع عینہ کے تحقق کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ سامان

بائع اول کے پاس واپس آجائے، لہذا اگر وہ سامان بائع اول کے پاس واپس نہ لوئے، بلکہ مشتری وہ سامان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس صورت میں ان کے نزدیک وہ بیع عیسۃ حرام نہیں۔

(۲) بعض متاخرین حنفیہ "توزق" کو "بیع عیسۃ" ہی قرار دے کر اس کو مکروہ کہتے ہیں، لیکن علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر وہ سامان بائع اول کی طرف واپس لوٹ جائے تو وہ بیع عیسۃ ہے، لیکن اگر مشتری وہ سامان بازار میں لے جا کر فروخت کر دے تو یہ صورت بلا کراہت جائز ہے، البتہ خلاف اولیٰ ہے، اور جمہور حنفیہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

(۷) چاروں مذاہب میں مختار قول کی بنیاد پر "توزق" جائز ہے، لیکن غیر سودی قرضہ دینا اس سے زیادہ افضل ہے۔

(۸) یہ جواز کا حکم اس وقت ہے جب "توزق" دوسرے مشابہ معاملات کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔

(۹) اگر "بنک" متوزق کو بازار سے سامان خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے، اور پھر وہی سامان اپنے لئے بنک سے خریدنے کے لئے وکیل بنادے تو یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ وکیل کو بیع کی دو جانب سے معاملہ کرنے کا حق نہیں، لیکن اگر "بنک" "متوزق" کو صرف خریدنے کا وکیل بنادے، اور خریداری مکمل ہو جانے کے بعد مستقل عقد کے ذریعہ ایجاب و قبول کر کے متوزق وہ سامان بنک سے خرید لے، تو یہ

عقد درست ہے، البتہ کراہت سے پھر بھی خالی نہیں۔

(۱۰) اگر "متوزق" بنک کو اپنی طرف سے کسی تیسرے شخص کو سامان فروخت کرنے کا وکیل بنادے، تو اگر یہ توکیل عقد بیع میں مشروط کر دی گئی تھی تب تو یہ عقد قاسد ہے، جائز نہیں۔ لیکن اگر یہ توکیل عقد بیع کے اندر مشروط نہیں تھی، بلکہ خریداری مکمل ہو جانے کے بعد متوزق نے بنک کو اپنا وکیل بنادیا تو یہ عقد درست ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں۔

(۱۱) بین الاقوامی منڈیوں میں "توزق" کی صحت کی شرعی شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے اکثر حالات میں یہ عقد قاسد ہو جاتا ہے۔

(۱۲) البتہ اگر وہ شرعی شرائط پوری کر دی جائیں جن کا بیان اس مقالہ میں تفصیل سے ہوا تو پھر یہ عقد درست ہو جائے گا، لیکن اس عقد میں محتمل مفاسد کو دیکھتے ہوئے اس جیسے معاملات میں توسع اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دیا جاسکتا۔

واللہ اعلم بالصواب



(۴)

مبتوتہ کیلئے نفقہ اور سکنتی کا حکم

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ حسین

میعن اسلامک پبلشرز

(۳) ”میتوہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم“

یہ مقالہ ”تکملة فتح الملہم شرح صحیح مسلم“ کا حصہ تھا۔ اس موضوع پر حضرت والائے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مبتویہ کیلئے نفقہ اور سکنتی کا حکم

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کرام کے درمیان ملتف قریہ ہے، اسلئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”مکملہ حجۃ الہم“ میں تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ اس تفصیلی بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والسلام على
رسوله الكريم، وعلى آله وصحبه اجمعين، وعلى كل من تبعهم
باحسن الى يوم الدين۔ اما بعد :

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ”مفتیہ و رعیتہ“ کیلئے نفقہ اور سکنتی دونوں ضروری
واجب ہیں، لہذا ”مبتویہ“ کیلئے نفقہ اور سکنتی کے بارے میں علماء کے تین اقوال
مشہور ہیں :

(۱) پہلا قول امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔
ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”مبتویہ“ کو ہر حال میں نفقہ اور سکنتی ملے گا، چاہے وہ
حاملہ ہو، یا حاملہ نہ ہو، لیکن مذہب حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبد اللہ بن

(صحیح مسلم، کتاب العلاق، باب المطلقة للآل ۶ نفقة لها)

امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے۔۔۔ اَنْكُحُوهُنَّ مِنْ خَوْفٍ سَخَطْتُمْ مِنْ وُعْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتَضْعِفُوا عَلَيْهِنَّ، وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ خَمَلٍ فَاتَّقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ خَمَلَهُنَّ۔

(طلاق: ۶)

(تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) اس آیت میں اللہ جل شانہ نے مطلقہ کے لئے مسکن دینے کا حکم مطلق دیا ہے، اور نفقہ دینے کے حکم کو حمل کے ساتھ مقید کیا ہے، اور مفہوم مخالف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہوتا ہے، لہذا اس آیت کے مفہوم مخالف سے یہ حکم نکلا کہ اگر مطلقہ حاملہ نہ ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم، احادیث، آثار اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

(۱)..... اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِمَا تَعَرَّوْا مِنْ خُفَا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (سورہ البقرہ: ۲۴۱) "اس آیت میں لفظ "مُطَلَّقَاتِ" عام ہے، مطلقہ رہیہ اور متوہ دونوں کو شامل ہے، اور لفظ "مَتَاعٌ" بھی عام ہے، نفقہ اور کسودہ دونوں کو شامل ہے، علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں (ج: ۲، ص: ۳۴۲) فرماتے ہیں: یعنی تعالیٰ ذکرہ بذلك و لمن طلق من النساء على مطلقها من الأرواح متاع، یعنی بفلک ما يستمتع به من ثياب و کسوة و نفقة أو عادم.....

انصر عرض کرتا ہے کہ بعض اوقات دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اس آیت میں

”نفقہ“ کے معنی بالکل ظاہر ہیں، اس کی دلیل وہ آیت ہے جو اس سے پہلے گزری ہے کہ ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا تَرَكَوا وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ الْمَخْرُوجُ“ (البقرہ: ۱۷۸) اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں، اور بیویوں کو چھوڑ جاتے ہیں، وہ وصیت کر چیا کریں اپنی بیویوں کے واسطے ایک سال تک مشقہ ہونے کی، اس طور پر کہ وہ گھر سے نہ نکلی جائیں (تمام حضرات کے نزدیک لفظ ”محتاج“ اس آیت میں نفقہ اور سکنتی کے معنی میں ہے، اور علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے بطور دلیل کے بہت سے صحابہ اور تابعین کے اقوال لائے ہیں، لہذا یہ ممکن ہے کہ اللہ جل شانہ منوفی عنہما زوجہا کے بارے میں حکم بیان کرنے کے بعد مطلقات کے لئے ”محتاج“ کا حکم بیان فرمایا، کیوں کہ اس بات کا وہم ہو سکتا تھا کہ گزشتہ آیات میں ”محتاج“ یعنی نفقہ اور سکنتی کا حکم شاید صرف متوفی عنہما زوجہا کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ”وَالْمَسْكِينُ الْمَخْرُوجُ“ لاکر اس وہم کو دور فرما دیا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔۔۔

(۲)..... اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (البقرہ: ۲۳۳) اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان ماؤں کا کھانا کپڑا کاغذہ کے موافق (اور سیاق سے پتہ چل رہا ہے کہ یہ حکم ”مطلقات“ کے بارے میں ہے، اور اس آیت میں مطلقہ رخصتہ اور مجتہدہ کے درمیان کوئی فرق نہیں فرمایا۔

(۳)..... اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ”أَمْ كُنْتُمْ هُنَّ مِمَّنْ خُفِيَ عَنْكُمْ“ (النساء: ۵۸) تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق

رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر دو عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ یہ آیت طلاق دینے والے پر نفقہ واجب ہونے پر قیمن وجود سے دلالت کر رہی ہے۔

کابلی وجہ یہ ہے کہ جب سکنی کا حق طلاق دینے والے کے مال میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے نص کتاب سے واجب کیا ہے، اس لئے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور متجوہ دونوں کو شامل ہے، تو یہ چیز نفقہ کے واجب ہونے کا تقاضہ کر رہی ہے، کیونکہ سکنی کا حق اس طلاق دینے والے کے مال میں ہے، اور سکنی نفقہ کا بعض حصہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ“ کہ ان مطلقہ عورتوں کو ضرر مت پہنچاؤ، اور تکلیف جس طرح عدم سکنی سے ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ کی وجہ سے ہوتی ہے (بلکہ ترک نفقہ بڑی تکلیفوں میں سے ہے) جیسا کہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے (دیکھیے ج: ۱۸، ص: ۱۶۷)

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ ”لِنَضْبِقُوْهُنَّ“ (تاکہ تم ان پر تنگی کرو) اور تنگی کبھی نفقہ کی صورت میں بھی ہوتی ہے، علامہ مارون رحمۃ اللہ علیہ ”المحرم النقی“ میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ قرآن کریم کی آیت ”لِنَضْبِقُوْهُنَّ“ میں تنگی سے مراد ”سکنی“ کی تنگی ہے، اس لئے کہ تنگی مکان میں ہوتی ہے (نفقہ میں نہیں ہوتی) اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس آیت سے مکان کی تنگی مراد لینے کی صورت میں کلام کو ٹکرا کر پر محمول کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ ”سکنی“ کا ذکر اوپر ان الفاظ میں پہلے آ چکا ہے کہ ”تَسْكُنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْهِكُمْ“ اور ہم نے جوابات کہیں ہیں اس کے نتیجے میں ان

الفاظ سے ایک دوسرے قائم نہ کما اثبات ہو رہا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ نفقہ کو روکنا یہ عقلی میں داخل ہے، سکنتی سے روکنا یہ عقلی میں داخل نہیں، کیونکہ سکنتی دینے کی صورت میں ایک ایسا جگہ پر قیام کرنا مطلقہ کیلئے واجب ہوگا، لیکن جب سکنتی دینے سے انکار ہو جائے گا تو وہ مطلقہ جہاں چاہے گی قیام کرے گی، تو سکنتی سے انکار کی صورت میں مطلقہ کیلئے توسع ہو جائے گی۔ صاحب قدوری نے یہ بات ”تخرید“ میں بیان فرمائی ہے۔

(المواہر المفصل، بہامش البیہقی، ج ۱، ص ۷۷۸)

جہاں تک قرآن کریم کی ”وَإِنْ كُنْتُمْ أُولَآئِ حَسْبِی“ والی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو مفہوم مخالف خفیہ کے نزدیک جنت نہیں، جیسا کہ ان کے مذہب سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ نے ”حمل“ والی خواتین کا ذکر اس آیت میں خاص طور پر اس لئے فرمایا کہ بعض اوقات ”حمل“ کی مدت طویل ہو جاتی ہے، تو اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ فرمایا کہ حمل کی مدت کی طوالت ان خواتین پر عدم اتفاق پر حمل نہ کرے، اور یہ بیان فرمایا کہ یہ نفقہ ان پر واجب ہے جب تک وضع حمل نہ ہو جائے، لہذا اس آیت میں ”أُولَآئِ حَسْبِی“ کی شرط غیر حاملہ سے احتراز کرنے کے لئے نہیں لگائی گئی ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ منجوزہ دونوں کو شامل ہے، اور مطلقہ رجعیہ کیلئے نفقہ واجب ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں، اگرچہ وہ مطلقہ رجعیہ غیر حاملہ ہو، اس لئے ظاہر ہوا کہ قرآن کریم کی آیت ”وَإِنْ كُنْتُمْ أُولَآئِ حَسْبِی“ مطلقہ رجعیہ کے حق میں بالاجماع غیر مستحتر ہے، تو پھر اسی طرح ”منجوزہ“ کے حق میں بھی غیر مستحتر ہونی چاہئے، امام ابو بکر صامی رحمۃ اللہ علیہ نے ”احکام القرآن“ میں اس آیت کے تحت کیا ہی اچھی بات ارشاد فرمائی ہے:

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وَ اِنْ كُنْ اُولَاتٍ حُمْلًا فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ مطلقہ
مجبوز اور ریحیہ دونوں کو شامل ہے، پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس نفقہ کا وجوب
”حمل“ کی وجہ سے ہے، یا شوہر کے گھر میں ”محبوس“ ہونے کی وجہ سے ہے، اور
جبکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ”مطلقہ ریحیہ“ کیلئے نفقہ کا وجوب جو آیت سے
ثابت ہو رہا ہے ”حمل“ کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے واجب ہے کہ وہ شوہر
کے گھر میں ”محبوس“ ہے، تو پھر یہ ضروری ہے کہ ”مطلقہ مقوتہ“ بھی اسی علت کی وجہ
سے نفقہ کی مستحق قرار پائے، اس لئے کہ اس آیت میں وہ ضمیر جو نفقہ کے استحقاق
کے علت پر دلالت کر رہی ہے وہ ”مطلقہ ریحیہ“ کی طرف راجع ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کا
یہ قول ”فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ یہ علت کے بیان کیلئے ہے کہ وہ مطلقہ شوہر کے گھر میں محبوس
ہے، اس لئے کہ وہ ضمیر جو اس پر دلالت کر رہی ہے بمنزلہ ”مطلقہ ریحیہ“ کے ہے۔

دوسرے طریقے پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”حاملہ“ کے نفقہ کا وجوب دو حال سے
خالی نہیں، یا تو ”حمل“ کی وجہ سے وہ نفقہ کی مستحق ہے، یا شوہر کے گھر میں محبوس
ہونے کی وجہ سے نفقہ کی مستحق ہے، اگر ”حمل“ کی وجہ سے یہ استحقاق ہوتا تو پھر یہ
ضروری ہوتا کہ اگر ”حمل“ کی ملکیت میں مال ہو تو وہ مال اس ”حاملہ“ پر خرچ کیا
جائے، جیسا کہ ”صغیر“ کا نفقہ اسی کے مال سے دیا جاتا ہے۔ اور جب تمام علماء کا اس
پر اتفاق ہے کہ اگر ”حمل“ کی ملکیت میں مال ہو تب بھی ”حمل“ کی ماں کا نفقہ شوہر
کے ذمہ ہوگا ”حمل“ کے مال میں نہیں ہوگا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ”حاملہ“ کے
نفقہ کا وجوب اس کے ”محبوس“ ہونے کی وجہ سے ہے۔

لیکن اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر وجوب نفقہ کے بیان میں
”حاملہ“ کے ذکر کی تخصیص کا کیا فائدہ ہے؟ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ

”مطلقہ رجعیہ“ تو اس میں داخل بن ہے، اور ”غیر جامعہ“ کے لئے نفقہ کی نفی سے کسی نے منع نہیں کیا، اسی طرح ”میتوتہ“ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نفقہ کے وجوب کے بیان میں ”حمل“ کا ذکر اس لئے کیا کہ حمل کی مدت طویل بھی ہوتی ہے، اور مختصر بھی ہوتی ہے، لہذا ”حمل“ کے ذکر سے ہم نے یہ بتلانے کا ابراہ کیا کہ مدت حمل کے طویل ہونے کے باوجود نفقہ واجب ہوگا، جو کہ مدت انحصار کے مقابلے میں زیادہ لمبی مدت ہوتی ہے۔“ (۱)

احقر عرض کرتا ہے کہ اس آیت کے وجوب نفقہ للمیتوتہ پر دلالت کرنے کی ایک چوتھی وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے ”اَنْسِكُنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَ مِنْ وُجُوْحِكُمْ“ (دور: لیسامی، سورۃ طلاق: ج: ۱، ص: ۱۸۱) اور قرأت شاذہ کو خبر واحد کے درجے میں نہیں رکھا جاسکتا۔

(۳) ... سخن دار قطنی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”المطسفات ثلثا لها المسكنی وعلنفقة“ (مسند دار قطنی، ج: ۱، ص: ۱۶۱، حدیث سر ۴۹۔ کتاب طلاق) علماء السنن میں علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بعض راویوں میں اختلاف کے باوجود تمام راوی ثقہ ہیں، اور امام دار قطنی اور ان کے شیخ کے علاوہ تمام راوی مسلم شریف کے راوی ہیں۔

(۱) علماء السنن، ج: ۱، ص: ۱۶۱، باب ان المطلقة المستوفیۃ لہ المسکنی و النفقہ

(۱) (احکام القرآن للخصاص، ج: ۲، ص: ۵۶۵، ۵۶۶، تفسیر سورۃ الطلاق)

مندوجہ بالا روایت پر امام زین العابدین رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اس روایت کے راوی ابو ذریرہ کس ہیں، لہذا حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا عندہ قابلِ بحث نہیں ہے، جب تک ان سے سماعت کی صراحت نہ آجائے، لہذا امام لیث کے علاوہ جو کوئی ابو ذریرہ سے روایت نقل کرے وہ اس وقت حجت نہیں۔ جب تک ابو ذریرہ کا سماع ثابت نہ ہو جائے، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلیٰ السنن میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں متعدد احادیث "عن ابی ذریرہ عن جابر" کے طریق سے لائے ہیں، جبکہ وہ احادیث امام لیث سے مروی نہیں ہیں۔^(۱) اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ امام مسلم کے نزدیک مسلم نہیں، در نہ وہ اپنی صحیح میں ان طریق سے حدیث نہ لاتے۔

شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی "حرب بن ابی العالیہ" ہیں، لہذا ان کی روایت سے استدلال درست نہیں، لیکن "حرب بن ابی العالیہ" صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں "مکمل فی تہذیب التہذیب" زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور مختلف فیہ راوی کی روایت "سنن" کے درجہ سے نہیں گرتی، چنانچہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابن معین نے حرب کو ضعیف قرار دیا ہے، ہم یہ کہیں گے کہ ابن معین کے اس قول کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ امام الذہبی وغیرہ نے بیان کیا ہے، اور بحمد اللہ ابن عمر القواریری رحمۃ اللہ علیہ نے

(۱) صحیح مسلم ج: ۱، ص: ۳۳۹، کتاب الحج، باب جواز دخول مکۃ بطہارۃ، میں ایک حدیث منقول ہے ابن عمر عن ابی ذریرہ عن جابر "مختلف طرق سے مزر بھی ہے، اور "لیث" راوی موجود نہیں، اور سہل کی بھی صراحت نہیں ہے۔

”حرب“ کو ثقہ قرار دیا ہے، اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت کو لیا ہے۔

(مجموعہ فقہی، مباحث فقہی، کتاب الفقہات، ج: ۷، ص: ۱۷۷)

(۵)..... امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح معانی الآثار (ج: ۲، ص: ۱۳۵) پر حاد بن سلم عن حماد^(۱) عن شخصی کے طریق سے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث لائے ہیں کہ جب ان کے شوہر نے ان کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ”لا نفقة لك ولا للسكنى“ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ کی خبر دی گئی تو انہوں نے فرمایا: لئن اُبشركسى آتيت من كتاب الله و قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول امرأة نعلها اوعمت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لها السكنى والنفقة۔ یعنی ہم ایک عورت کے قول کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیت اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو نہیں چھوڑ سکتے، ہو سکتا ہے کہ ان خاتون کو وہم ہو گیا ہو، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ ”لها السكنى والنفقة“ قاضی اسماعیل اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے، جیسا کہ علامہ مارونی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الجو ابرہ الغلی“ میں بیان کیا ہے (قاضی اسماعیل کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے وہ زیادہ صریح ہے)

بہر حال! مندرجہ بالا حدیث متواتر کے لئے فقہ اور کنفی واجب ہونے پر

(۱) یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں، احکام القرآن میں امام ہمام نے اس کی صراحت کی

بالکل صریح ہے، اور ابراہیم نخعیؒ نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ نہیں پایا، لیکن سوائے دو حدیثوں کے ان کی مراسیل صحیح ہیں، اور یہ مندرجہ بالا حدیث ان دو میں سے نہیں ہے، جیسا کہ امام باردی نے ابن معین سے نقل کیا ہے، اور علامہ ابن عبد البرؒ نے ”تہجد“ میں ذکر کیا ہے کہ امام نخعیؒ کی مراسیل صحیح ہیں، اور انہوں نے اپنی سند امش سے روایت کی ہے کہ انہوں نے امام نخعیؒ سے فرمایا کہ جب آپ حدیث بیان کیا کریں تو اس کی سند بھی بیان کیا کریں، جواب میں امام نخعیؒ نے فرمایا: جب میں ”عن عبد اللہ“ کہوں تو سمجھو کہ وہ ایک سے زیادہ سے روایت کی ہے، اور جب میں تمہارے سامنے روایت بیان کرتے ہوئے راوی کا نام بیان کروں تو جس کا نام لوں وہی راوی ہوتا ہے۔ ابو عمر نے فرمایا کہ اس خبر سے پتہ چلا کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں^(۱)۔ ایک اور مقام پر فرمایا کہ ابراہیم نخعیؒ کی وہ مراسیل جو حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہیں، وہ سب صحیح کے درجہ میں ہیں، اور ان کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں، بخاری القطان وغیرہ نے اسی قول کو نقل کیا ہے۔ بخاری لمصر

(۱)..... آگے مسلم شریف ہی میں حدیث نمبر ۳۵۹۷ کے تحت ابوالاحمد (دوہو الزہری) عن عمار بن رزق عن ابی اسحاق کی روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ والی حدیث سننے کے بعد فرمایا ”لا تترك كتب الله و سنة نبينا محمد صلى الله وسلم لقول امرأه، لا تدرى لعلها حفظت او نسيت، لها السكتى والنفقة“ فرمایا کہ ایک خاتون کے قول کی وجہ

(۱) تہجد، ج. ۱، ص: ۲۸۰، ۲۷۰۔ ب بیان التعلیل۔ ومن یقلی افشہ و یقلی مرسلہ الخ۔

سے ہم کتاب اللہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے، ہم نہیں جانتے کہ اس خاتون نے یاد رکھا یا بھلا دیا، مہو نہ کو کھٹی اور نختہ لٹے گا۔ اس روایت میں حضرت مرثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صراحتاً فرمادیا کہ حضرت فاطمہ بنت تیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سے معارض ہے، اور قرآن و سنت میں مہو یہ حکم یہ ہے کہ اس کو کھٹی اور نختہ دونوں ملے گا، اور اصول حدیث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی صحابی کا یہ کہنا کہ ”اللہ“ کا ”توفیق“ میں حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے، اگر اس بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیث مرفوعہ نہ ہوتی تو وہ حضرت فاطمہ کی حدیث کو رد نہ کرتے۔

مندرجہ بالا روایت پر امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں یحییٰ بن آدم نے شمار بن رزاق سے روایت نقل کی ہے، اور انہوں نے ”وسنۃ“ لفظ کے الفاظ کا ذکر نہیں کیا، لہذا یہ الفاظ ابوالاحمد زہیری کا تفسیر ہے، جبکہ یحییٰ بن آدم ابوالاحمد زہیری کے مقابلے میں زیادہ یاد رکھنے والے ہیں۔ غرض ماری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ یحییٰ بن آدم اور زہیری کی روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ زہیری نے ان کی مخالفت نہیں کی، بلکہ اسی زیادتی کا ذکر کیا ہے جو یحییٰ بن آدم نے ذکر نہیں کی، اور زہیری امام حافظ ہیں، محمد بن بخاری نے ان کے بارے میں فرمایا ”سارۃ رسلنا حفظ من امرہ زہیری“ کہ میں نے زہیری سے زیادہ یاد رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا، لہذا یہ زیادتی ایک ایسی طرف سے ہے، لہذا اوجب الثبوت ہے۔

پھر زہیری اس زیادتی میں متغیر نہیں ہیں، بلکہ اس زیادتی کے مندرجہ ذیل

شواہد اور محتاج ہیں:

(۱) آگے مسلم شریف میں اسی باب میں حدیث نمبر ۳۵۹۸ میں یہی واقعہ اس طریق سے آرہا ہے "محمد بن عبدہ القصبی حدثنا ابو داؤد وحدثنا سليمان بن معاذ عن ابي اسحاق" کی سند سے ابو احمد عمار بن زریق کی حدیث بیان کی ہے۔

(۲) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اشعث بن سوار، عن الحکم وحماد عن ابراہیم عن الاسود عن عمر بنی اللہ تعالیٰ عنہ کے طریق سے روایت لائے ہیں اور اس میں "سنۃ نبینا" کے الفاظ موجود ہیں۔ البتہ امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس طریق کے راوی اشعث بن سوار ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "اشعث کی سند دوسرے طرق کی متابعت کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے بحلی اور ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور ابن عدی نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے اشعث بن سوار سے ستی حدیث میں کوئی نکارت نہیں دیکھی، البتہ اسانید میں غلطی کر جاتے ہیں، اور یہ ان راویوں میں سے ہیں ان کی متابعت کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے، کما فی "میزان الاعتدال"

(۳) امام بیہقی نے ایک روایت نقل کی ہے "رواہ الحسن بن عمار عن سلمہ بن کھیل عن عبد بن حلیل عن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال فیہ "و سنۃ نبینا" اس روایت میں "و سنۃ نبینا" کے الفاظ موجود ہیں۔ اس پر امام بیہقی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں الحسن بن عمار ضعیف ہیں، اور الحسن بن عمار کے بارے میں کلام مشہور ہے۔ لیکن ان کی اس سند پر عیب لگایا ہے جس میں انہوں نے "الحکم" سے روایت کی ہو، لیکن "حکم" کے علاوہ دوسرے حضرات سے جو ان کی روایتیں ہیں وہ متابعت کے درجے کی ہوئی نہیں ہیں۔

(۴) مصنف بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج: ۵، ص: ۱۱۸) یہ روایت ذکر کی ہے "حدثنا جریر عن مسبرة قال ذکرنا لابیہم حماد بن فاطمة بنت قیس فقال ابیہم: لا ندع کتاب اللہ و سنتہ رسولہ لقول امرأہ" اور انہم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "وکیع عن سفیان عن سلمہ بن کھیل کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اسی طرح کی روایت "عبدالرزاق اپنی مصنف میں لائے ہیں۔

(ترجمہ: اب: جلد ثانی، صفحہ: ۷۷، ص: ۶۱، حلیہ نمبر ۲۷-۱۲)

(۵) ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج: ۵، ص: ۱۱۸) یہ روایت ذکر کی ہے "حدثنا وکیع قال جعفر بن برقان عن میمون بن مہران قال: قال عمر: لا ندع کتاب ربنا و سنتہ بینا لقول امرأہ"

بہر حال: ابو احمد زبیری کی روایت کے مندرجہ بالا پانچ متابعات ہیں، اور ان سب میں کتاب سنت دونوں کا ذکر موجود ہے، لہذا دلیل کے بغیر صرف ظن کی بنیاد پر اس زیادتی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۶) ... پھر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی بہت سے آثار سے تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ابیہم نخعی، امام شعبی، اور امام شریح رحمہم اللہ تعالیٰ کے آثار سے تائید ہوتی ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ان کو بیان کیا ہے، آگے مصنف نے حدیث نمبر (۳۶۰۶) میں یہ اثر نقل کیا ہے کہ "عن عائشہ رضى الله عنها انها قالت: ما لنا طمعة غير ان الله عز وجل قال: تعنى قولها لا يمكن ولا نشفة" حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اس قول "لا سبکسنی ولا نشفة" کا تذکرہ کریں۔ اور امام

بخاری نے حضرت مرداد سے بھی یہ اثر نقل کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "عن ابن عباس قال: ما غاطمة الا تنقي الله، يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة" حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: فاطمہ کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اس قول "لا سکنی ولا نفقة" کے بارے میں اللہ سے نہیں ڈرتی؟..... امام بخاری نے نقل کیا ہے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس قول کا تذکرہ کیا تو اسامہ بن زید کے ہاتھ میں کوئی چیز تھی، جو انہوں نے (ناراضگی کے اظہار کے طور پر) حضرت فاطمہ بنت قیس کی طرف پھینکی۔ بہر حال: عند درجہ بالا تمام آثار اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ان تمام صحابہ کے نزدیک متوجہ سکنی اور نفقہ دونوں کی مستحق ہوگی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر نکیر فرمائی، اور ان صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس نکیر پر نکیر نہیں فرمائی، لہذا ان صحابہ کرام کا نکیر نہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان صحابہ کرام کا مذہب بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب کے موافق تھا۔

جہاں تک حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تعلق ہے تو روایات کے مجموعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حقیقت انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے شوہر کے مکان سے منتقل ہونے کی اجازت طلب کی تھی، اس لئے کہ وہ گھر وحشت والی جگہ میں تھا، اور یہ خاتون اپنے سرسری عزیزوں کے ساتھ زبان چلاتی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی آیت "وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ بِغَضَبٍ مُّبِينٍ" پر عمل کرتے ہوئے شوہر کے گھر سے نکال دیا تھا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے "غَضَبٍ مُّبِينٍ" کی تفسیر میں

فرمایا کہ ”جوابنے گھر والوں کے ساتھ بدربانی کرے۔“

(مکملہ امر سے مجید قرزائی غنی مصنفہ، کتابہ اشکاخ، جامعہ الایمان مداحہ)

ج: ۱۰۰ ص ۲۴۳، حدیث فیبر: ۲۹، ۱۶)

جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو حدیث باب میں آیا ہے کہ ان کے شوہر نے دیکھ لیا کہ ذریعہ ان کے پاس بطور نفقہ کے کچھ نہ بیچے۔ لیکن ان خاتون نے اس کو اپنے حق سے قلیل سمجھ کر واپس کر دیے تو یہ ممکن ہے کہ ان کے اس انکار کی وجہ سے حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ دینے سے منع کر دیا ہو، جس کی وجہ سے ان خاتون نے یہ گمان کیا ہو کہ مجوزہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی، اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان خاتون کے اس گمان کی تکمیل کی ہو۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب وہ شوہر کے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہو گئیں تو انہیں نفقہ سے محروم ٹھہرا دیا گیا ہو، اس لئے کہ نفقہ تو "احتباس فی بیت الزوج" کی بنیاد پر آتا ہے، جب احتباس نہ رہا، تو نفقہ بھی نہ رہا۔ واللہ بجا نہ اعلم..... پھر بعد میں میں نے دیکھا کہ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دی تاویل کی ہے جو میں نے بیان کی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "فلما كان سبب النقلة من حيثها كانت بمنزلة الناشئة، فسقطت نفقها و مسكنها جميعا" یعنی جب شوہر کے گھر سے منتقلی کا سبب حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف سے تھا تو وہ بمنزلہ "ناشئة" کے ہو گئیں، واللہ ان کا نفقہ اور رکھی وہ دنوں ساتھ ہو گئے۔

ديكهنه: احكام الفرائض مناهج - سورة طه: ج 2، ص 517

والله سبحانه وتعالى اعلم، وصلى الله على محمد وآله

اجتہاد اور اسکی حقیقت

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

شیخ و ترجمہ

مولوی محمد زکریا خضداری ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلیشرز

(۵) "اجتہاد اور اس کی حقیقت"

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب عظیم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ "تخصیص فی الدعوة والارشاد" کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب "ماہنامہ البلاغ" میں شائع ہو چکا ہے۔

اجتہاد اور اس کی حقیقت

۲۹/ مئی ۱۹۳۵ء (۲۵ فروری ۱۳۵۴ھ) بروز جمعہ کے روز حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں تھکنس فی الدعوۃ والاشراف کے طلبہ کے سامنے اجتہاد کے موضوع پر ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں آپ نے اجتہاد کی حقیقت، اجتہاد کے بارے میں جدید وادیں میں پائی جانے والی گمراہیاں اور ان کے تسلی بخش حجابات، اجتہاد کا دور الزامہ بند ہونے کا مطلب اور عصر حاضر میں ہونے والے اجتہاد کی مختلف صورتوں پر بہت عمدہ اور جامع گفتگو فرمائی۔ تھکنس فی الدعوۃ کے طالب علم مولوی محمد زکریا خٹک اسی دور مولوی محمد طاہر مسعود نے اس کو رقم بند کیا۔ لاہور، عام کے لئے یہ خطاب ہم پر کاربند ہے۔ (مکین)



الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى
امامہد

موضوع کے انتخاب

آج کی گفتگو کا موضوع میں نے ”اجتہاد اور اس کی حقیقت“ اس لئے تجویز کیا کہ آج مغربی افکار کے زیر اثر ہمارے معاشرے میں جو مختلف گمراہیاں پھیلی ہوئی ہیں، ان کی ایک بنیادی وجہ اجتہاد کے ملبوم سے ناواقفیت ہے۔ آپ حضرات نے یہ نعرے مختلف طبقوں کی طرف سے بکثرت بنے ہوں گے، خاص

طور پر جو حضرات مغربی انکار کے زیر اثر آئے ہوئے ہیں، وہ بکثرت یہ کہتے رہتے ہیں کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا ہے، ہمارے اس زمانے کے حالات میں بڑی تبدیلی واقع ہو گئی ہے اور اس کی وجہ سے اجتہاد کی بڑی ضرورت ہے اور جہاں کوئی ایسا مسئلہ شریعہ سامنے آتا ہے جو مغرب کو پسند نہیں ہوتا تو اس کے مقابلے کے لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہے اور علماء کرام اجتہاد نہیں کر رہے۔ یہ ایک چلتا ہوا نعرہ ہے جو مختلف حلقوں کی طرف سے مختلف مواقع پر بکثرت لگایا جاتا ہے۔

جواب کی ضرورت

میں آج کی اس گفتگو میں پہلے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجتہاد کے بارے میں اس حلقے کے ذہن میں کیا غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور صحیح صورتحال کیا ہے؟ اگر ان نعروں کے جواب میں یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اب کوئی اجتہاد نہیں ہو سکتا تو اس سے ان لوگوں کی قسلی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ یہ لوگ اجتہاد کے صحیح مفہوم ہی سے ناواقف ہیں، لہذا ان کا جواب کسی اور طرح سے دینے کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان غلط فہمیوں کو دور کیا جائے جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں۔

مغرب کی غلط فہمیاں

۱۔ نصوص میں اجتہاد کو جائز سمجھنا

مکمل غلط فہمی جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ اجتہاد

درحقیقت نصوص کے مقابلے میں اپنی عقل کو استعمال کرتے ہوئے حکمتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پر احکام میں کسی تغیر کا نام ہے۔ عام طور پر جو لوگ یہ بات کہتے ہیں، ان کے ذہن میں یہ بات ہے کہ نصوص میں ایک حکم آیا ہے اور کسی خاص پس منظر میں کسی خاص مصلحت کے تحت آیا ہے، آج کے دور میں وہ مصلحت نہیں پائی جا رہی ہے، یا اس کے خلاف کوئی اور مصلحت پائی جا رہی ہے، لہذا ہم اپنی عقل سے سوچ کر فیصلہ کریں کہ اس دور کی مصلحت کیا ہے؟ اس حکم کو اس دور پر اطلاقی پڑے کر لیں، بلکہ اس کے بجائے اس حکم میں کوئی تبدیلی کر دیں۔

۲۔ اجتہاد سے صرف سہولت مقصود ہے

دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کے نتیجہ میں ہمیشہ کوئی سہولت، یا آسانی حاصل ہونی چاہیے، اگر ایک چیز پہلے حرام اور ناجائز سمجھی جاتی تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں جائز سمجھی جانی چاہیے، اگر کوئی چیز شریعت میں منع تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں منوع نہ ہونی چاہیے، چنانچہ ہر ایسی جگہ پر اجتہاد کی ضرورت کا دعویٰ کیا جاتا ہے جہاں ان کو کوئی سہولت، آسانی، یا جواز مطلوب ہو، اس موقع پر ان کو زمانے کی تبدیلی اور حالات کے تغیر کا بھی احساس ہو جاتا ہے اور وہ اجتہاد کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں، لیکن اگر کسی جگہ حالات کے تغیر کی وجہ سے حکمت اور مصلحت اس کے برعکس ہو، یعنی اس صورت میں حالات کے تغیر کی وجہ سے اسی حکمت اور مصلحت کی بنیاد پر اگر ایک چیز پہلے جائز تھی، اب ناجائز ہو رہی ہو تو اس موقع پر اجتہاد کی ضرورت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ مثلاً جو لوگ اجتہاد کی ضرورت کے داعی ہیں، آج تک ان سے یہ نہیں سنا گیا کہ سفر میں جو قصر کا حکم

دیا گیا تھا وہ اس زمانے کے سفر تھے، جو اونٹوں پر اور پیدل ہوا کرتے تھے، ان میں مشقت بہت زیادہ ہوتی تھی، آج ہوائی جہاز میں ایک برعظم سے دوسرے برعظم تک چند گھنٹوں میں آدی پہنچ جاتا ہے، فرسٹ کلاس میں سفر کرتے ہوئے لیٹے ہوئے سوتے ہوئے جاتا ہے اور وہاں جا کر آرام سے ہوٹلوں میں مقیم ہوتا ہے، تو چونکہ حالات بدل گئے ہیں، لہذا اب سفر میں قصر کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ یہ آج تک کسی سے نہیں سنا گیا کہ یہاں اجتہاد کی ضرورت ہے، وجہ یہ ہے کہ ذہن میں یہ بات ہے کہ اجتہاد کے نتیجے میں کوئی سہولت حاصل ہونی چاہیے، کوئی جواز حاصل ہونا چاہیے، اجتہاد کے نتیجے میں اگر ایک جواز پہلے سے موجود تھا، اب ختم ہو رہا ہو تو ایسے اجتہاد سے تو یہ اس اجتہاد کی طرف کوئی جانے کے لئے تیار نہیں۔

یہ ساری باتیں درحقیقت اس لئے ہیں کہ اجتہاد کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں۔ حالانکہ جب اجتہاد کا لفظ بولا جاتا ہے تو جہاں سے اجتہاد کا لفظ نکلا ہے اس کی طرف دیکھنا چاہیے کہ وہ کس سیاق میں آیا ہے اور اس کا کیا مطلب تھا؟

لفظ اجتہاد کا ماخذ

آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ اجتہاد کا لفظ سب سے پہلے کونسی حدیث میں آیا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (كَتَيْفَ نَقِضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ)، قَالَ: نَقِضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدِي كِتَابَ

اللہ؟) قَالَ: فَبَسَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ (ﷺ)، قَالَ: (فَاِنْ
تَجَدَّ فِيْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ (ﷺ) وَلَا يَسُ كِتَابُ
اللّٰهِ؟) قَالَ: اُحْتَبَدُ بِرَأْيِيْ، وَلَا اِلٰهَ اَعُزَّرَبَ رَسُوْلُ
اللّٰهِ (ﷺ) ضَرْوَةً وَقَالَ: (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلِيْ
رَسُوْلَ اللّٰهِ لِمَا يَرْضٰی رَسُوْلُ اللّٰهِ)۔

آپ ﷺ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی
طرف حاکم، قاضی، معلم اور مفتی بنا کر بھیج رہے ہیں تو آپ
ﷺ ان سے پوچھتے ہیں کہ تم کیسے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں
عرض کیا: "ہم کتاب اللہ"، اللہ کی کتاب سے، آپ ﷺ
نے پوچھا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کیسے فیصلہ کرو گے؟
عرض کیا: "بسّۃ رسول اللہ ﷺ"، پھر پوچھا، اگر سنت
میں نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا: "اجتہد
بدرکسی"، میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، "ولا الہ" اور
کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، اس پر آپ ﷺ نے تائید
فرمائی اور ان کے سینے پر ہاتھ مارا، اور فرمایا:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ لِمَا يَرْضٰی
رَسُوْلُ اللّٰهِ

اجتہاد کا محل

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی حکم کتاب

اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں موجود نہ ہو، جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس وقت میں اجتہاد کروں گا۔

اس میں کہیں یہ نہیں فرمایا کہ اجتہاد کسی جواز، کسی رخصت، یا سہولت کو حاصل کرنے کے لئے کروں گا، بلکہ یہ فرمایا کہ جو حکم کتاب اللہ سے، یا سنت رسول اللہ ﷺ سے براہ راست نہیں نکل رہا ہوگا تو (انہی نصوص کی روشنی میں) اپنی رائے کو استعمال کرتے ہوئے (قیاس کے ذریعے یا اصول کلیہ کو مد نظر رکھتے ہوئے) اس حکم کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کروں گا۔

اب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس مسئلہ یا جس چیز کا حکم تلاش کیا جا رہا ہے، اجتہاد کے نتیجے میں وہ جائز ثابت ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ناجائز ثابت ہو۔ تو یہ حدیث خود بتا رہی ہے کہ اجتہاد کا محل دہاں ہوتا ہے جہاں نصوص ساکت ہوں۔

نصوص ساکت ہونے کی صورتیں

اب نصوص کے ساکت ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس خاص جزئیے کا حکم تلاش کرنا مقصود ہے، قرآن و سنت نے اس خاص جزئیے سے بالکل تعرض نہ کیا ہو، دوسرا ساکت ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس خاص جزئیے سے تعرض تو کیا ہے، لیکن جن الفاظ، یا جس عبارت کے ساتھ کیا ہے اس عبارت اور اس تعبیر کے اندر کچھ اجمال اور ابہام ہے، جس کی بناء پر اس کی ایک سے زیادہ تشریحات ممکن ہیں۔ یعنی وہ کسی ایک مفہوم پر قطعی الدلالتہ نہیں، بلکہ اس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔

بہذا سکت کی کل دو صورتیں ہو گئیں۔ یہ دونوں صورتیں محل اجتہاد ہیں، جہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں، یعنی فرض کرو کہ قرآن و سنت نے کسی مسئلے میں بالکل واضح اور دونوک الفاظ میں تعرض کیا ہے، اس میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان یا احتمالی نہیں تو ایسا مسئلہ نہ محل اجتہاد ہے، نہ محل تقلید، تقلید اور اجتہاد کا سوال ہی اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں یا تو نصوص ساکت ہوں، یا ان کے اندر اجمال، ایہام یا تعارض میں سے کوئی چیز پائی جا رہی ہو، یا جن میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان ہو تو وہاں پر مجتہد اجتہاد کرتا ہے، اور مقلد تقلید کرتا ہے۔

نصوص قطعیہ میں اجتہاد نہیں ہو سکتا

اس لئے اگر کوئی نص قطعی الدلالة ہے تو وہ اجتہاد کا محل ہی نہیں، خود اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے جو اجتہاد کا اصل منبع ہے۔ لہذا نصوص قطعیہ یا واضح الدلالة نصوص کے مقابلے میں اجتہاد کرتا، یہ خود اجتہاد کے منبع کے اعتبار سے بالکل غلط اور ناقابل توجہ ہے۔ چونکہ یہ حقیقت پیش نظر نہیں ہوتی، اس لئے بعض اوقات نصوص کے مقابلے میں بھی اجتہاد کر لیا جاتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں بھی اس قسم کا اجتہاد ہوا۔ مثلاً قرآن کریم نے خنزیر کی حرمت کا حکم نص قطعی کے ذریعہ دیا ہے، لیکن آج ساری مغربی دنیا میں خنزیر خوراک بن چکا ہے تو اجتہاد کرنے والے نے یہ کہا کہ خنزیر کے بارے میں بھی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ چنانچہ یہ اجتہاد چلایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جو خنزیر ہوا کرتے تھے، وہ ایلوں پر چڑے رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، گندے ماحول میں

پرورش پاتے تھے، اس لئے حرام قرار دے گئے، آج موجودہ دور میں جو خنزیر ہیں، وہ اعلیٰ فارموں (Hygienic Forms) میں پرورش پاتے ہیں، جہاں بڑے صحت افزاء ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے، لہذا وہ علت ختم ہوگئی جس کی بناء پر حرمت کا حکم آیا تھا۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ درحقیقت یہ محل اجتہاد ہی نہیں ہے، کیونکہ نص میں اس کی حرمت صراحۃً موجود ہے، دوسرے یہ کہ اجتہاد کا یہ مفہوم کسی نے بھی معتبر قرار نہیں دیا کہ اگر اجتہاد کرنے کے نتیجے میں کوئی رخصت حاصل ہو رہی ہے تو اجتہاد ہوا، لیکن اگر کسی چیز کے بارے میں قرآن و سنت کی روشنی میں بتلایا جائے کہ وہ ناجائز ہے، یا فلاں کام منع ہے تو یہ کہنا کہ اجتہاد ہی نہیں ہوا، یہ دونوں باتیں اسی غلط فہمی کی بنیاد پر ہیں جو میں نے ابھی عرض کیں۔

پہلی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ اجتہاد کے جو معنی حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ جہاں نصوص (قرآن و سنت) کسی مسئلہ کا حکم بیان کرنے میں ساکت ہوں، وہاں پر اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب

دوسرے یہ کہ فقہ میں اجتہاد کی بہت ساری قسمیں ہیں، جیسے اجتہاد مطلق، اجتہاد فی المذہب، اجتہاد فی المسائل، تخریج مسائل، ترجیح مسائل، تصحیح اور تمیز وغیرہ، جو حضرات اجتہاد کے نعرے لگاتے ہیں، ان کی نظر میں اجتہاد کے یہ مختلف درجات نہیں ہوتے، بلکہ ان کے ذہن میں اجتہاد کا وہ مفہوم ہے جو میں

نے ابھی عرض کیا۔ لہذا جب ان کے سامنے یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے تو ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ علماء کرام نے اجتہاد کی ساری قسموں کا دروازہ بند کر رکھا ہے اور یہ کہا ہے کہ چوتھی صدی کے بعد کسی قسم کا اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اقول تو دروازہ بند ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اب یہ شرعی حکم آگیا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہو سکتا، یا یہ کہ عقلی امکان ختم ہو گیا۔ یہ مقصود نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اجتہاد کے لئے جن شرائط اور جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ شرائط مفقود ہو گئی ہیں۔

لیکن بالفرض ان شرائط کا حامل کوئی پیدا ہو جائے تو ایسا ہونا یہ نہ عقلاً متنع ہے نہ شرعاً۔ یہ ایک امر واقع ہے، حکم نہیں ہے کہ اب کوئی مجتہد پیدا نہیں ہو سکتا، بلکہ صورتحال ہی ایسی ہے کہ کوئی آدمی ایسا پیدا نہیں ہو سکا جو اجتہاد کی تمام شرائط کا جامع ہو، لیکن اگر ہو جائے تو نہ شرعاً متنع ہے نہ عقلاً۔ چنانچہ حدیث پاک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ بھی مجتہد ہوں گے۔

ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَنْ أَمْتِيْ مَنْفِلُ الْعَطْرِ لَا يُدْرِي أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ

میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ جس کے بارے میں

یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ بارش کا پہلا حصہ زیادہ بہتر تھا، یا

آخری حصہ زیادہ بہتر ہوگا۔

تو امت آخری حصہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا

ہے کہ اس میں حضرت امام مہدی شریف لائیں گے اور حضرت یحییٰ علیہ السلام

نزول ہوگا، اب ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ چوتھی صدی میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا، لہذا ان حضرات کو اجتہاد کی اجازت نہیں ہوگی۔ پہلی بات یہ ہے کہ دروازے پر تالے اس لئے ڈالے کہ اس میں داخل ہونے والے مفتود ہو گئے ہیں، لیکن اگر کوئی پوری شراک کا حامل داخل ہو جائے تو نہ شرعی امتناع ہے نہ عقلی۔

صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا تھا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوا، یہ درحقیقت اجتہاد مطلق کے بارے میں کہا گیا تھا کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ وہ مجتہد مطلق ہے، لیکن اس کے بعد کے جو درجات ہیں، خواہ وہ اجتہاد فی المذہب ہو، یا اجتہاد فی المسائل، یا تخریج مسائل اور ترجیح مساکہو، ان تمام درجات میں اجتہاد کرنے والے بعد میں بھی آتے رہے، اور چوتھی صدی کے بعد بھی آئے۔ حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مجتہد فی المذہب تھے۔ (بلغ مقبۃ الاجتہاد) یہاں اجتہاد مطلق مراد نہیں ہے، بلکہ اجتہاد فی المذہب، یا اجتہاد فی المسائل مراد ہے۔ ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ تو کافی بعد کے ہیں ان کے بارے میں بھی یہی کہا گیا۔ اسی طرح ہمارے اکابر میں سے بعض علماء فرماتے ہیں کہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ اجتہاد کے مرتبے پر پہنچے ہوئے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تو اس مرتبے پر فائز تھے ہی۔

اس لیے یہ جو تصور ہے کہ اجتہاد نہیں ہو سکتا، یہ صرف اجتہاد مطلق کے بارے میں ہے اور اجتہاد مطلق کے بارے میں یہ بات بالکل بدیہی ہے، کیوں

کہ چوتھی صدی کے بعد آج تک کوئی ایسا شخص نہیں آیا جس نے طہارت سے لے کر فرائض تک تمام مسائل میں اس قسم کا مذہب جاری کیا ہو، جیسا ائمہ اربعہ نے کیا، اگرچہ دعوے بہت سے لوگوں نے کئے، لیکن ایسا مکمل اور جامع نظام کسی نے پیش نہیں کیا۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں مسئلے میں میری رائے یہ ہے، یعنی کسی مسئلے میں پوری تحقیق و تدقیق اور اجتہاد و استنباط کی ساری صلاحیتیں صرف کرنے کے بعد وہ اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو صرف ایک مسئلے میں اس نے یہ کہہ دیا، باقی مسائل کا کیا ہوگا؟ بہر حال یہ دعویٰ کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد ختم ہو گیا، یہ ایک بڑی بات واقعہ ہے کہ کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا، اور اگر کوئی آیا بھی تو امت نے اس کو بحیثیت مجتہد اور بحیثیت امام متبرع تسلیم نہیں کیا۔

جزوی اجتہاد

البتہ جہاں تک اجتہاد کی دوسری اقسام کا تعلق ہے تو وہ بعد میں بھی ہوتی رہیں، اور خاص طور سے دو قسمیں ایسی ہیں کہ جو اس دور میں بھی موجود ہیں۔ ایک اجتہاد فی المسائل اور دوسری اجتہاد جزئی۔ اجتہاد فی المسائل کے معنی یہ ہیں کہ جن مسائل کے بارے میں نہ کتب فقہ میں کوئی صراحت ہے، نہ اصحاب مذہب کی طرف سے کوئی حکم موجود ہے (ایسے مسائل کو نو ازل بھی کہتے ہیں) ائمہ کے بیان کئے ہوئے اصولوں کے مطابق ان نئے مسائل کا حکم معلوم کرنا، یہ اجتہاد فی المسائل ہے، جو آج بھی جاری ہے۔ ایسے مسائل جن کی صراحت کتب فقہ موجود نہیں، ان کے بارے میں جاری ہونے والے فداوی حقیقت میں اجتہاد فی المسائل ہیں۔

یہ بات بھی تمام اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے اور صراحت کے ساتھ اس پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجتہاد جزئی بھی ہو سکتا ہے؟ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی نہیں ہو سکتا، اجتہاد ترکیبی ہی ہوگا۔ جو شخص تمام فقہی مسائل کے بارے میں اجتہاد کرے تب اس کی رائے معتبر ہوگی۔ لیکن اصولیین نے اس رائے کو تسلیم نہیں کیا۔ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کے درجے کو پہنچ جائے اور دوسرے مسائل میں نہ پہنچے۔ یہ اجتہاد جزئی اب تک کے جاری ہے۔

لہذا یہ کہنا کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہے، یہ بھی اجتہاد کی حقیقت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ جس دروازے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھولا ہو تو کون ہے جو اس کو بند کر سکے۔ دروازہ بند نہیں کیا، لیکن اس میں داخل ہونے والے مفقود ہو گئے۔ وہ بھی اجتہاد مطلق میں داخل ہونے والے، البتہ اجتہاد کی دوسری قسمیں بعد میں بھی جاری رہی ہیں اور ان میں سے بعض اقسام آج بھی جاری ہیں۔

تغیر زمانہ سے تغیر فتویٰ کا مطلب

تیسری بات جو سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ زمانہ بدل گیا ہے، حالات میں تبدیلی آگئی ہے، لہذا اب حکم بھی بدلنا چاہئے اور یہ مقولہ بھی بکثرت زبانوں پر رہتا ہے کہ

الاحکام بتغیر بشغیر الزمان

الفتویٰ تنخیر بتغیر الزمان

خود ہمارے فقہاء نے یہ بات لکھی ہے۔ لیکن جن لوگوں کی میں بات کر رہا ہوں وہ اس کو اجتہاد کے اس مفہوم سے وابستہ کرتے ہیں، جس کو میں نے شروع میں عرض کیا، اسی سے وابستہ کر کے یہ کہتے ہیں کہ تغیر زمانہ کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کے تغیر کے نتیجے میں اگر حکمت اور مصلحت تبدیل ہو جائے تو (ان کے خیال میں صورت میں) احکام بھی بدلنے چاہئیں۔ تو یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ احکام میں جو تغیر آتا ہے، وہ علت کے تغیر سے آتا ہے، نہ کہ حکمت یا مصلحت کے تغیر سے۔ شریعت نے جس چیز کو کسی حکم کی علت قرار دے دیا ہو، اس کے تغیر سے حکم میں تغیر ہوگا، یعنی کسی جگہ اگر وہ علت مفقود ہو جائے تو بے شک حکم بدل جائے گا۔ لیکن اگر وہ علت باقی ہے، مگر محض جاری سوچ اور خیال کے لحاظ سے اس میں حکمت نہیں پائی جارہی تو اس کی وجہ سے حکم میں تغیر نہیں ہوگا۔

حکم کا مدار علت پر ہے، نہ کہ حکمت پر

اصول یہ ہے کہ حکم کا دار مدار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر، یہ بڑی اہم بات ہے، اور اس کو نظر انداز کرنے سے بہت سی گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو حضرات اجتہاد کے دعوے کرتے ہیں، ان کے پاس بھی یہی صورت حال ہے کہ وہ حکمت کو علت قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ حکم بدل گیا۔

ایک حسی مثال

اس کی فقہی مثالیں دینے سے قبل میں ایک حسی مثال دیتا ہوں، کیونکہ فقہی مثال میں علت اور حکمت کو سمجھنا بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے اور لوگوں کو

حکمت اور علت میں فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے ایک فنی مثال جس سے فرق سمجھ میں آئے گا۔ وہ یہ کہ جب ہم گاڑی چلاتے ہیں تو چوراہوں پر سنبھل گئے ہوتے ہیں، قانون یہ ہے کہ اگر سرخ بتی چلے تو گاڑی روک دو، اس وقت گاڑی چلانا منع ہے۔ اور جب ہر بتی چلے تو روانہ ہو جاؤ۔ اب چلنا جائز ہے۔ سرخ بتی پر رک جانا یہ حکم ہے۔ سرخ روشنی اس حکم کی علت ہے۔ حادثہ کے امکانات سے بچانا حکمت ہے۔ اب رکنے کا جو حکم ہے، آیا اس کا دارودار سرخ بتی پر ہے، یا حادثہ کے امکانات سے بچنے پر؟ فرض کرو کہ آپ گاڑی چلا رہے ہیں، اور سڑک سسٹم پر ڈی ہے، کوئی دوسری گاڑی دور دور تک نظر نہیں آ رہی ہے۔ سرخ بتی جل رہی ہے تو روکنے کا حکم نافذ ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ نافذ ہوگا۔ حالانکہ اس وقت رکنے کا حکم بے کار معلوم ہو رہا ہے، اور رکنے میں وقت ضائع ہو رہا ہے، کیونکہ تصادم کا کوئی خطرہ نہیں، اگر سیدھے نکل جاتے تو کسی گاڑی سے ٹکر نہ ہوتی۔ لیکن رکے ہوئے ہیں۔ کیوں رکے ہوئے ہیں؟ اس لئے کہ علت موجود ہے۔ اگرچہ حکمت نظر نہیں آ رہی۔ معلوم ہوا کہ حکم کا دارودار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر۔

اگرچہ وسیع تر تناظر میں دیکھا جائے تو سڑک سسٹم ہونے کے باوجود سرخ روشنی پر رکنے میں حکمت بھی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اگر ہر ایک کو یہ اختیار دے دیا جائے کہ تم خود فیصلہ کرو کہ تصادم کا امکان ہے یا نہیں؟ اگر تصادم کا امکان ہو تو روک جاؤ، اگر تصادم کا امکان نہ ہو تو چل پڑو، اگر یہی اختیار ہر ایک کو دیدیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی، خصوصیت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اس اختیار کو اپنی سمجھ کے مطابق استعمال کرے گا اور اس کے نتیجے

میں وہ مقصد جس کے لئے سرخ جی لکائی گئی تھی، ختم ہو جائے گا۔ یہ ایک جی مثال ہے، جس سے بات اچھی طرح سمجھ میں آ جاتی ہے کہ شریعت میں بھی احکام کا دار و مدار علت پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔

علت کے معنی

علت کے معنی ہیں وہ وصف یا علامت جس پر کسی حکم کو شریعت نے وارز کیا ہو۔

حکم کا دار و علت پر ہونے کی پہلی فقہی مثال

فقہی مثالیں دہتے ہوئے پہلی مثال میں وہی دوں گا جو شروع میں دی تھی۔ وہ یہ کہ نماز میں نعر کی علت سفر کو قرار دیا ہے۔ اور حکمت مشقت سے بچانا ہے۔ اب حکم کا دار و مدار سفر پر ہے؟ جب بھی سفر ہوگا، نعر ہوگا، چاہے اس خاص سفر میں مشقت نہ ہو رہی ہو۔ جیسے ہوائی جہاز میں جا رہے ہیں، فرسٹ کلاس میں سفر ہے، ہوٹلوں میں قیام ہے، تو یہاں بظاہر کوئی مشقت نہیں ہے، تو حکمت نہیں پائی جا رہی، بلکہ بسا اوقات مجھ جیسا آدمی یہاں زیادہ معرول رہتا ہے اور یہاں رہتے ہوئے نماز کے تمام لوازم کو پورا کرنا زیادہ مشکل ہوتا ہے، لیکن جب میں سفر میں جاتا ہوں اور کسی کو سفر کی اطلاع نہ ہو، تو اس صورت میں مجھے سفر کے دوران اتنا وقت مل جاتا ہے کہ اطمینان سے فرائض عبادت سب ادا ہوتے رہتے ہیں، تو وہ مشقت اس خاص سفر میں مفقود ہے، لیکن اس کی وجہ سے حکم میں فرق نہیں آیا، کیونکہ سفر پایا گیا، اسی طرح تمام احکام شرعیہ کا معاملہ

دوسری مثال

شراب کی حکمت قرآن کریم میں بیان فرمائی:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ
فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ
الصَّلَاةِ (۱)

شیطان یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے
تمہارے آپس میں دشمنی اور بغض واقع کر دے اور تمہیں اللہ
کی یاد سے اور نماز سے روک دے۔

آج کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اب جام شراب سے عداوت اور بغض
پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دوستی پیدا ہوتی ہے، اور انگریزی میں اس کے محاورے مشہور
ہیں، جام صحت تجویز کیا جاتا ہے، جام گمرائے جاتے ہیں، اس سے کیا ہوتا ہے؟
دوستی پیدا ہوتی ہے، تو اگر کوئی کہے کہ یہاں عداوت اور بغض نہیں پایا جا رہا، لہذا
حکم ختم ہو گیا، یہ بات تسلیم نہیں، اس لئے کہ یہ حکمت ہے، علت نہیں۔ علت کیا
ہے؟

حرمت خمر کی علت سکر نہیں، خمریت ہے

اس کی اصل علت وہ نہیں جو منطق کی کتابوں میں ہمیں ملتی ہے، یعنی سکر
حرمت خمر کی علت نہیں ہے، اگر سکر علت ہوتی تو مقدار غیر مسکر حرام نہ ہوتی،

کیونکہ سکر نہیں پایا جا رہا ہے اور آج بیشتر شراب کے عادی لوگوں کو صبح مغنوں میں سکر ہوتا ہی نہیں، حقیقت میں یہ سکر علت نہیں ہے، بلکہ حرمت خمر کی علت حرمت ہے، خمر کا خمر ہونا، یہ بذات خود علت ہے، جہاں حرمت پائی جائے گی، وہاں حرمت آ جائے گی۔ اگرچہ حرمت کی جو حکمت بیان فرمائی گئی تھی (عداوت و بغض کا پیدا ہونا) وہ نہیں پائی جا رہی۔ کتنے فقیر، درویش اور چھوٹے موٹی نشہ کر کے کہتے ہیں کہ ہمیں تو اللہ یاد آتا ہے۔ تو اس حکمت کے منظور ہونے سے حکم ختم نہیں ہوگا۔

علت اور حکمت میں فرق

اس حقیقت کو ذرا اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ علت ہمیشہ ایسی چیز ہوتی ہے، جس کے وجود و عدم میں کوئی اختلاف نہ ہو، کوئی دورائے نہ ہوں، اس کا وجود و عدم آدمی بالکل واضح طریقے پر متعین کر سکے، وہ عمل اور مبہم قسم کی چیز نہیں ہوتی کہ اس کے بارے میں ایک شخص یہ کہے کہ علت پائی جا رہی ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، بلکہ وہ ہمیشہ دو ٹوک چیز ہوتی ہے، جس کا وجود و عدم واضح طور پر متعین کیا جاسکے، مثلاً یہ خمر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے، یہ سمر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے۔ بخلاف حکمتوں کہ وہ دو ٹوک نہیں ہوتیں کیونکہ ان کا کوئی پیمانہ نہیں ہوتا، اس کو متعین کرنا مشکل ہوتا ہے، جیسے سفر کے لئے مشقت، اب اس مشقت کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے جو یہ بتا دے کہ بھائی اتنی مشقت ہو تو اس میں قصر ہوگی، ورنہ نہیں ہوگی، مثلاً آپ بس میں یہاں کورنگی سے شہر جائیں تو اس میں بعض اوقات مشقت زیادہ ہوتی ہے، غصہ

جہاز میں لاہور چلے جانے سے کہ اس میں اتنی مشقت نہیں ہے کہ جو موجب قعر ہو۔ لہذا مشقت ایک ایسی بھل چیز ہے کہ کوئی کہتا ہے کہ مجھے مشقت ہوئی، کوئی کہتا ہے کہ نہیں ہوئی۔ اگر مشقت کو حکم کا دار و مدار بنا دیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی۔ اسی طرح سکر (نشہ) کا معاملہ ہے اگر نشہ آنے پر شراب کی حرمت کا دار و مدار ہوتا تو کوئی کہتا مجھے نشہ ہوا، کوئی کہتا ہے کہ مجھے نشہ نہیں ہوا۔ لہذا میرے لئے شراب حلال ہے۔

تیسری مثال

اسی طرح سود کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَإِنْ تُبْتَغُوا فَلَئْسَ مِنْكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَعْلَمُونَهَا وَلَا تَقْلَمُونَهَا (۱)

سود میں قلم سے پچانا علت نہیں، حکمت ہے

سود کی حکمت یہ ہے کہ نہ تم دوسرے پر قلم کرو، نہ کوئی تم پر قلم کرے، لوگوں نے اس قلم کو علت بنا دیا، چونکہ ان کے خیال کے مطابق آج بینکنگ کے سود میں یہ قلم نہیں پایا جاتا، لہذا یہ حلال ہے۔ حالانکہ یہ علت نہیں تھی، بلکہ حکمت تھی۔ اب یہ قلم ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا کوئی پیمانہ نہیں، اگر محکم کے ادھر دار و مدار رکھنا تھا تو پھر وحی کے آنے کی کیا ضرورت تھی۔ ہر ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اس معاملہ (Transection) میں قلم ہے، اس میں نہیں ہے، اس

معاملے کے اندر زیادتی ہو رہی ہے، اس میں نہیں۔ اس میں انسان کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، اور اس کے لئے کوئی چٹا علا اور کوئی دھوک چٹا مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس میں علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں۔ یاد رکھئے! علت ہمیشہ دھوک چٹا ہو کر رہتی ہے اور وہ علت سود ہے، اور سود کہتے ہیں:

الزيادة المشرودة في القرض

انکسا زیادتی جو قرض میں شرط ہو۔

لہذا جہاں بھی زیادتی پائی جائے گی، وہ سود ہوگا، اور جب سود ہوگا تو حرام ہوگا۔

یہ بہت اہم نکتہ ہے علت اور حکمت کے فرق کو سمجھنے کے لئے اور یہ کہ وارذ مدار احکام کا علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر، یہ نکتہ اگر کچھ میں آجائے تو بے شمار مگر ایہوں کا سد باب ہو جائے۔

اجتہاد کے سلسلے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کی وجوہات

خلاصہ آج کی گفتگو کا یہ نکلا کہ اجتہاد کے بارے میں جو غمراے لگائے جاتے ہیں، اور اس میں جو غلط فہمیاں خاص طور سے جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں پائی جاتی ہیں، اس کی تین وجوہات ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ یہ لوگ اجتہاد کا مقصد یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ نصوص کے مقابلے میں کوئی سہولت حاصل کریں، لیکن اگر اجتہاد کے نتیجے میں کوئی مشقت حاصل ہو، یا کوئی ایسا نتیجہ ہو کہ اس کے نتیجے میں جو چیز پہلے جائز تھی اب ناجائز ہو جائے اس کو یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد ہمارا ہی نہیں۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا صحیح ملبوم ذہن میں واضح نہیں ہے، اس کی وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ تغیر زمانہ کی بنیاد پر جو اجتہاد کے دعوے کئے جاتے ہیں تو اس میں حکمت اور عدل کے فرق کو نہیں سمجھا جاتا، اس کی وجہ سے یہ غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

یہ تین وجوہات اگر ذہن نشین رہیں تو انشاء اللہ اجتہاد کے بارے میں جو گمراہیاں آ رہی ہیں، ان کا مستقول، مدلل اور واضح جواب دیا جاسکتا ہے۔ ”تغیر زمانہ“ کے موضوع پر انشاء اللہ آئندہ کسی محفل میں تفصیل سے عرض کر دوں گا۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



کیا حالاتِ زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ضبط و ترتیب

مولوی محمد فراز ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلشرز

(۶) کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟
 یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ "تخصیص فی الدعوۃ والارشاد" کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلہ اور مولوی طاہر مسعود سلہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ "ما بعد البلاغ" میں شائع ہو چکا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ کو جامعہ دارالعلوم کراچی کے شعبہ انجمن فی الدعوة والارشاد کے طلبہ سے ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں تجدید پسند طبقہ کی جانب سے لگائے جانے والے اس فقرہ کہ "زمانہ بدل گیا ہے، لہذا احکام بھی بدلنے چاہئیں" کی حقیقت واضح فرمائی ہے۔ تخصص فی الدعوة کے طالب علم مولوی محمد فرزانہ اور مولوی طاہر مسعود نے اس خطاب کو ضبط کیا اور اس کو مرتب فرمایا، علماء کے افادہ کیلئے پیش کیا جا رہا ہے۔

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم - امابعد:

تمہید

میں مسلسل اس خواہش میں رہتا ہوں کہ آپ حضرات کے لئے جتنا وقت فارغ کرنا ممکن ہو، وہ کروں، لیکن مصروفیات اتنی مشغول اور مشتت ہیں کہ ان کی موجودگی میں آج سے پہلے موقع نہ مل سکا، اور اب بھی ذہن پر مختلف قسم کے مسائل گھرے ہوئے ہیں، لیکن یہ سوچا کہ بہر حال ابھی مدت سے یہ بات چل رہی ہے تو چلی کر آپ کی خدمت میں کچھ باتیں عرض کر دی جائیں، میں نے اس

سے پہلے اجتہاد کے موضوع پر کچھ گزارشات پیش کی تھیں، اس لئے کہ یہ نعرہ بکثرت لگایا جاتا ہے کہ ”اجتہاد“ کی ضرورت ہے، اور علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ چنانچہ لوگ سوچتے سمجھتے بغیر اس کے بارے میں اثبات یا نفی میں باتیں کرتے رہتے ہیں، اس لئے اس کی جو حقیقت تھی، وہ میں نے پچھلے درس میں عرض کر دی تھی۔ اسی سلسلے کا ایک اہم موضوع یہ ہے کہ آج کل یہ بات بکثرت کہی جاتی ہے کہ زمانہ بدل چکا ہے، زمانے کے حالات میں تغیر آچکا ہے اور خود شریعت کا ایک اہم اصول یہ ہے ”الاحکام بتغییر بتغییر الزمان“ یعنی زمانے کے حالات بدلنے سے احکام بدلتے رہتے ہیں۔

جدت پسندوں کا شکوہ

آج کل جدت پسند لوگ یہ شکوہ کرتے ہیں کہ علمائے کرام شریعت کے اس حکم پر عمل نہیں کر رہے اور اس کی وجہ سے مشکلات پیدا ہو رہی ہیں اور دین پر عمل کرنا مشکل ہو رہا ہے، آج میں اس موضوع پر کچھ بنیادی باتیں عرض کروں گا جن کو مد نظر نہ رکھنے کی وجہ سے انسان افراط یا تفریط میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور اعتدال کا راستہ چھوڑ دیتا ہے۔

کیا تغیر احکام کا حکم مطلق اور عام ہے؟

یہ درست ہے کہ خود فقہائے کرام نے یہ اصول بیان فرمایا ہے ”الاحکام بتغییر بتغییر الزمان“، کہ زمانے کے تغیر سے احکام میں تغیر آتا رہتا ہے، لیکن کیا یہ اتنا مطلق اور عام اصول ہے کہ شریعت کا ہر حکم زمانہ کے تغیر کی بناء پر بدل جائے؟ اور وہ کس قسم کا تغیر ہے جو احکام میں تغیر کا باعث بنتا ہے؟ کیونکہ

اگر یہ کہا جائے جیسا کہ عام طور پر تجدید پسند لوگوں کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ زمانے کے بدلنے سے ہر چیز بدل سکتی ہے، اگر اس کو اتنا عام اور مطلق لیا جائے کہ ہر شرعی حکم کو اس خراب پر گھس دیا جائے اور ہر شرعی حکم میں تغیر زمانہ کی وجہ سے تبدیلی لانے کا تصور پیدا ہو جائے تو شریعت کا کوئی حکم اپنی اصل شکل میں باقی نہ رہے۔

کیا ذرائع علم کا دائرہ غیر محدود ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں بھیجا تو اس کو علم کے مختلف ذرائع عطا فرمائے، ان میں سے ہر ایک کا دائرہ محدود ہے، اسی حد تک وہ کام کرتا ہے جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً حواسِ خمسہ ہیں، ان سے بہت سی چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن پھر ایک مقام آتا ہے جہاں یہ کام نہیں دیتے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے عقل پیدا کی ہے، عقل کے ذریعہ انسان بہت سی چیزوں کا اور اک کرتا ہے، لیکن جس طرح حواسِ خمسہ کا دائرہ غیر محدود نہیں تھا، اسی طرح عقل کا دائرہ بھی غیر محدود نہیں ہے، ایک جگہ ایسی آتی ہے جہاں عقل انسانی مکمل، حتیٰ جواب فراہم کرنے سے قاصر ہوتی ہے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال

عظیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے فرض کرو کہ ایک شخص کو راولپنڈی سے مری کے پہاڑ پر جاتا ہے، تو اس کو پہاڑ تک جانے کیلئے تو گھوڑا کام دے گا، پہاڑ پر چڑھنے کیلئے وہ گھوڑا کام نہیں دے گا، چونکہ گھوڑا پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا اس لئے وہاں گھوڑا کام نہیں دے گا، اس لئے آگے یا

تو پیدل چلنا پڑے گا، یا کوئی اور سواری اختیار کرنی پڑے گی، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گھوڑا بیکار چیز ہے، اس لئے کہ پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا، تو یہ بھی غلط ہے، اگر یہ کہے کہ گھوڑا کوئی پہاڑ پر لے جاتا ہے تو یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ گھوڑا ایک حد تک کام دیتا ہے، اس کے آگے وہ کام نہیں دیتا، یہی معاذ عقل کا بھی ہے، اور اس لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے پیغمبر بھیجے، نسا میں نازل فرمائیں کہ جن چیزوں میں تمہاری عقل پورے طور سے ادراک سے قاصر ہے وہ وہاں ہم یہ احکام تمہارے لئے نازل کر رہے ہیں، تمہاری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں، اس کی حکمت کا تم ادراک کر سکو یا نہ کر سکو، کیونکہ انسان کی عقل میں اس کے مختلف جوابات آ سکتے ہیں، ایک عقل کہتی ہے کہ یہ جانب بہتر ہے، دوسری عقل کہتی ہے کہ دوسری جانب بہتر ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ہستول ہے، عقل سے یہ تو سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اس سے کسی کو ناحق قتل کرنا ناجائز ہے، اچھی بات نہیں ہے، لیکن کون شاق قتل حق ہے؟ کون سزا حق؟ اس کا فیصلہ کس طرح کیا جائے؟ فرض کرو ایک شخص نے دوسرے کو قتل کر دیا، اب دو متضاد عقلی فیصلے سامنے آتے ہیں۔

ایک شخص کی عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس نے ایک معصوم، بے گناہ شخص کو قتل کیا، لہذا اس کا بدلہ یہ ہونا چاہئے کہ اس کو بھی قتل کیا جائے، یعنی قصاص لیا جائے۔ جب کہ دوسری عقل جو سزائے موت ختم کرنے کے لئے آج کل ساری دنیا میں بکثرت چل رہی ہے یہ فیصلہ کرتی ہے کہ بھائی ایک شخص تو قتل ہو گیا، وہ دنیا سے چلا گیا، اس کی بیوی بیوہ ہو گئی، اس کے بچے یتیم ہو گئے، بیوی کے بیوہ ہونے اور بچوں کے یتیم ہونے سے اس خاندان پر جو مصیبتیں آئیں سو آئیں،

حالانکہ ان کا کوئی قصور اس میں نہیں تھا، اب آپ ایک اور خاندان کو برباد کرنا چاہتے ہیں؟ اگر آپ قاتل کو قتل کرو گے تو اس کی بیوی بیوہ ہوگی، بچے یتیم ہوں گے، اس کا خاندان مصیبت میں پڑے گا، ایک خاندان تو پہلے ہی مصیبت میں مبتلا ہے، آپ دوسرے خاندان کو بھی مبتلا کرنا چاہتے ہیں؟ حالانکہ ان کا بھی کوئی قصور نہیں ہے۔ تو یہ دو عقلی دلیلیں آگئیں اور دونوں عقل پر مبنی ہیں، ایک کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل کرو، دوسری کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل نہ کرو، تو ایسی صورت میں سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ جس مالک و خالق نے یہ کائنات بنائی ہے، فیصلہ اسی کے سپرد کیا جائے کہ ہماری رائے تو عطف ہو رہی ہیں، آپ کا جو فیصلہ ہے وہ مانیں گے، قرآن کریم نے کہہ دیا:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۵)

اور اسے عقل رکھنے والوں تمہارے لئے قصاص میں زندگی کا سامان ہے۔

اس لئے کہ عقل انسانی ہر معاملہ کا فیصلہ کرنے سے قاصر تھی اور عقل انسانی کو غیر محدود اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ خیر و شر ہر چیز کا فیصلہ کر سکے، جن لوگوں نے عقل کو معیار بنایا اور یہ کہا کہ ہم عقل ہی سے خیر و شر کا فیصلہ کریں گے، انہوں نے آخر میں آ کر عقل کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا کہ حقیقت میں خیر مطلق اور شر مطلق کوئی چیز نہیں ہے۔

برٹریڈ رسل کا فلسفہ

برٹریڈ رسل جو زمانہ حالی کا فلسفی گزرا ہے، اس کا فلسفہ یہ ہے کہ خیر و شر کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ یہ ماحول کی پیداوار ہے، ایک چیز ایک ماحول میں خیر ہے، وہی چیز دوسرے ماحول میں شر بن جائے گی، لہذا خیر و شر کو مطلق کسی چیز سے وابستہ نہیں کیا جاسکتا، اگر کسی وقت ہماری عقل یہ سمجھے کہ یہ چیز خیر ہے، تو وہ خیر ہے اور اگر عقل سمجھے کہ یہ چیز شر ہے تو شر ہے، اس کے نتیجہ میں مغرب کہاں سے کہاں بھٹک رہا ہے، ہم جنس پرستی اس ماحول میں خیر ہے، لہذا اس کے لئے قانون بنادیا گیا، پھر اتنا ہی نہیں کہ ہم جنس پرستی جائز ہے بلکہ دو مردوں کے درمیان نکاح اور شادی کے قوانین بھی مغرب میں چل رہے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر حالات کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا فیصلہ انسان کی اپنی عقل، سوچ، فلسفہ کی بنیاد پر کیا جائے تو پھر شریعت کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ شریعت تو آتی ہی اس لئے ہے کہ انسان کو فکری غلطیوں اور گمراہیوں سے بچا کر سیدھا راستہ عطا کرے۔ لہذا یہ سمجھنا کہ

الاحکام تتغير بتغير الزمان

کی وجہ سے شریعت کے ہر حکم پر نظر ثانی ہو سکتی ہے، یہ بات بالکل غلط ہے۔

الاحکام تتغير بتغير الزمان کا پس منظر

فقہائے کرام نے جس سیاق میں یہ بات فرمائی ہے اس کی بنیاد ایک ہی چیز ہے اگرچہ اس کی فروعات مختلف شکل سکتی ہیں وہ بنیاد یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت کا کوئی حکم کسی علت سے مطول ہوتا ہے وہ علت پائی جائے گی تو وہ حکم اگر

علت نہیں پائی جائے گی تو حکم نہیں رہے گا، لہذا جہاں شریعت کا کوئی حکم معلق بالعلۃ ہو اور پھر وہ علت کسی زمانے میں مفلوہ ہو جائے، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا۔

تغییر احکام کی شرائط

لیکن اس قاعدے پر عمل کرنے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم معلق بالعلۃ ہو، تعبدی نہ ہو، اگر حکم تعبدی ہوگا تو اس میں تغیر نہیں ہوگا۔ کیونکہ تعبدی کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے، اسے ماننا ہے، چاہے ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، ہمیں اس کی مصلحت معلوم ہو یا نہ ہو، حکمت کا پتہ چلے، یا نہ چلے، چونکہ عبادات ساری تعبدی ہیں نہ کہ معلق بالعلۃ، اس لئے ان میں کوئی تغیر نہیں آئے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس علت پر حکم کا دار و مدار رکھا گیا تھا اگر وہ علت کسی وقت مفلوہ ہو جائے۔ تو معلق بھی نہ رہے گا، اور حکم بدل جائے گا۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے بھی عقدہ کی ضرورت ہے کہ کونسا حکم معلق بالعلۃ ہے اور کونسا حکم تعبدی ہے؟ پھر یہ دیکھنا کہ علت کیا تھی؟ بعض اوقات علت منصوص ہوتی ہے، بعض اوقات غیر منصوص، اس علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوتا ہے، اگر علت متعین ہو بھی جائے تو پھر یہ دیکھنا کہ آیا یہاں پر وہ علت پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ یہ ساری باتیں دیکھنی پڑتی ہیں۔ اس کے بعد اگر یہ طے ہو جائے کہ حکم معلق بالعلۃ تھا، علت متعین ہو گئی تھی اور وہ علت یہاں نہیں پائی جا رہی، تو پھر ردہ کی تبدیلی سے حکم میں تغیر آ سکتا ہے۔

غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟

لیکن یہاں عام طور پر تین قسم کی غلطیاں ہوتی ہیں، پہلی غلطی کسی حکم کو معلوم بالعلتہ سمجھنے میں ہوتی ہے، دوسری غلطی علت کے تعین میں ہوتی ہے، تیسری غلطی علت کے پائے جانے، یا نہ پائے جانے میں ہوتی ہے۔ مثلاً پہلی بات جو میں نے عرض کی ہے وہ یہ کہ یہ حکم معلول بالعلتہ ہے یا نہیں، تو اس کے تعین میں غلطی ہوتی ہے۔ اس میں یہ غلطی ہوتی ہے کہ علت اور حکمت میں فرق نہیں کرتے۔ جبکہ احکام کا سارا دار و مدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، مثال کے طور پر خنزیر کی حرمت، یہ معلول بالعلتہ ہے، یا تعبدی ہے؟ یا تو کہا جائے گا کہ تعبدی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں کہ کونسا حیوان انسان کے لئے مفید ہے اور کونسا مضر، یا اگر اس کو معلول بالعلتہ کہا بھی جائے تو وہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرما دینا یہ بذات خود اس کی علت ہے، اب اپنی طرف سے ہم ایک علت نکالیں کہ اس کی حرمت کی یہ علت ہے۔ اور اب چونکہ یہ علت نہیں رہی، لہذا حکم بدل گیا، تو یہ بات غلط ہوگی۔

خود ساختہ علت کی مثال

جیسے خنزیر کے حرام ہونے کی علت یہ نکالی جا رہی ہے کہ پہلے زمانہ کے خنزیر گندی جگہوں پر رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، اب تو بڑے صحت افزاء ماحول میں پرورش پاتے ہیں، لہذا وہ علت نہیں پائی جا رہی اس لئے خنزیر حلال ہونا چاہئے۔۔۔ بات دراصل یہ ہے کہ اوڑنا قولال و حرام کا حکم تعبدی ہے، تعبدی کیوں ہے؟ اس کو بھی سمجھ لیجئے، تعبدی اس لئے ہے کہ ہم بھی حیوان ہیں، وہ بھی حیوان

ہیں، تو عقل کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کسی حیوان کو دوسرے حیوان کے کھانے کے اجازت نہ ہوتی، جیسے ہندو کہتے ہیں، کہ تم بھی جاندار ہو، وہ بھی جاندار ہیں، آپ کے لئے یہ کیسے جائز ہو گیا کہ آپ بکرے، مرغ، کبوتر کو ذبح کر کے کھاؤ؟ دیکھا جائے تو اصل عقل کی بات تو یہی ہے کہ ایک جاندار دوسرے جاندار کو نہ کھائے، ایک انسان دوسرے انسان کو کھانے لگے تو آدم خور کہلاتا ہے، ساری دنیا میں بدنام ہوتا ہے، لیکن گائے، بکری، بیل، بھینس، مرغی اور پرندے کو مزے سے ذبح کر کے کھاتے ہیں، اصل تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا۔ اصل کے اعتبار سے یہ ناجائز ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کے بارے میں کہہ دیا کہ اس کو کھاؤ، تو اللہ تعالیٰ کے کہنے کی بناء پر وہ جائز ہو گیا، جائز ہونا صرف اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے، لہذا یہ تعبیدی ہے، چونکہ یہ حکم تعبیدی ہے، اس لئے کسی علت، مصلحت اور حکمت کے تابع بنا کر اس حکم میں کوئی تغیر نہیں آ سکتا، بہر حال! تعبیدی امر کو بعض اوقات معلول بالعلۃ سمجھ لیا جاتا ہے، یہ غلط ہے۔

اسی طرح ذبیحہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْۡۤاٰلَہٗمۡ بَیۡدَکُمۡ اَسْمَ اللّٰہِ عَلَیۡہِ (۱)

اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس میں سے مت کھاؤ۔

یہ حکم بھی تعبیدی ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے سے بظاہر اس کے خون میں کیا فرق واقع ہوا؟ اس کے گوشت میں کیا فرق ہوا؟ کوئی فرق نہیں پڑا، جیسے خون پہلے تھا ویسے ہی اب بھی ہے، خون پہلے بھی لکھا تھا، اب بھی لکھا ہے، لیکن بسم اللہ

نہیں کہا تو حلال ہی نہیں، یا ایک ہندو بم اللہ کہہ کر ذبح کرتا ہے، اور وہ چاروں
رگیں کاٹ دیتا ہے، خون بہہ رہا ہے، اللہ کا نام بھی لیا ہے، اللہ کو تو وہ بھی مانتے
ہیں، اللہ کا نام لے کر ذبح کر دے تو بظاہر تو کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی،
یعنی کونسا اس میں زمین و آسمان کا انقلاب آ گیا؟ بظاہر خون بھی وہی، گوشت بھی
وہی، اللہ کا نام بھی لیا گیا، صرف اتنا کہ کہنے والا تو حید پر ایمان نہیں رکھتا، اس
واسطے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، یہ سب احکام تعبدی ہیں، لہذا ان کے اندر زمانے کی
تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

دوسرا یہ کہ اگر کسی حکم کا: حلال بالعلیہ ہونا ثابت ہو جائے تو پھر علت کا
تعیین کرنا ہوگا کہ اصل علت کیا ہے؟ بعض اوقات علت کے تعین میں فقہاء کا
اختلاف ہو جاتا ہے، رہا افضل میں علت قدر و جنس ہے؟ یا طعم و مشیت ہے؟ یا
اقتیات و ادخار ہے؟ یہ مختلف علتیں بیان فرمائی گئی ہیں تو اس میں کوئی ایک علت
متعین کرنی پڑیں گی۔

علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہو جاتا ہے

اس کے بعد پھر دیکھا جاتا ہے کہ وہ علت یہاں پائی جا رہی ہے یا نہیں
اگر معلوم ہو کہ علت واقفا نہیں پائی جا رہی تو اس صورت میں بے شک حکم بدل
جائیگا، مثال اس کی یوں سمجھئے کہ تمام فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ پانی کی بیج جائز
نہیں ہے، پانی سے مراد وہ پانی جو آب پاشی کے لئے ہو، ماہِ بحر زبیدی جو پانی برتن
میں رکھا ہوا ہے وہ یہاں مراد نہیں، لیکن کھیت کو سیراب کرنے کے لئے جس پانی
کی ضرورت ہوتی ہے اس کی بیج جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ
مقدار پانی کی مجہول ہے کسی کو کہا جاتا ہے کہ تم ہمارے کھیت کو پانی دینا، اس کا پانی

محرمز ہے، ٹنگیوں میں رکھا ہے، یا اس کا اپنا مملوک کنواں ہے، اس سے وہ پانی آپ کو پینا چاہتا ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ میں اپنے کھیت کو سیراب کروں گا تو کتنا پانی درکار ہوگا؟ مقدار کیا ہوگی؟ تو مقدار مجھول تو میچ کا مجھول ہونا لازم آتا ہے اور جہالت کی وجہ سے وہ عقد ناجائز ہے، اب اگر زمانہ کے تغیر سے اس میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ آلات کے ذریعہ سے وہ جہالت مرفوع ہو جائے، مثلاً آج کل میٹر آگئے ہیں، اور میٹر سے پانی کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے پھر ہر ایک جہالت منقہ عقد نہیں ہوتی، بلکہ وہ جہالت جو مفسد النزاع ہو، وہ منقہ عقد ہوتی ہے، اب یہاں واقعاً علت جبریل ہو چکی تو حکم بھی بدل گیا، بہر حال! تغیر زمان کی وجہ سے اس قسم کے احکام میں تبدیلی آ سکتی ہے خلاصہ یہ نکلا کہ الا حکماہ تنصیر بتطیر الزمان میں اتنا عموم نہیں ہے جتنا سمجھا جاتا ہے۔

تغیر علت کی مختلف صورتیں

مطلوب بلعلہ میں جہاں علت کے تغیر کا یقین ہو گیا ہو، اس کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں، مثلاً بہت سے احکام کی علت عرف ہوتا ہے، اگر عرف بدل جائے تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا، دارے فقہاء کی کتابیں اس کی مثالوں سے بھری پڑی ہیں، جہاں علت عرف تھا، اس کے بدلنے سے حکم بھی بدل گیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ کا ایک پورا رسالہ ہے، جس کا نام ہے، "مشو العرف فی مسئلۃ العرف"، اس میں انہوں نے پوری تفصیل سے عرف عام، عرف خاص سے بحث کی ہے، اور یہ کہ کونسے عرف کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟ کونسے عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، مثلاً اگر عرف عام ہو، تو اس کو قوت حاصل ہے کہ اس کے ذریعہ نص میں تخصیص ہو جائے، ہاں البتہ عرف

خاص سے یہ تخصیص نہیں آ سکتی۔ بہر حال اس کے بارے میں اصول و قواعد بیان کئے ہیں۔

مصلحت تغیر حکم کا سبب کب بنتی ہے؟

بعض مقامات پر مصلحت بھی حکم میں تغیر کا سبب بنتی ہے، اور یہ صرف اس مقام پر ہوتا ہے جہاں کوئی حکم قطعی الثبوت قطعی الدلالة نہ ہو، بلکہ دو حکم مجتہد فیہ ہو، یعنی اس کے تعین میں فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان اختلاف رہا ہو، اور اجتہاد و اختلاف اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں لخصوص قطعی الثبوت قطعی الدلالة نہ ہوں۔ اب اگر کوئی مصلحت تویہ دہائی ہو تو اس صورت میں تغیر زمان کی وجہ سے ایک کے فقیہ قول کو چھوڑ کر دوسرے فقیہ کے قول کو اختیار کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ کیونکہ اجتہادی امور میں کوئی ایک جانب بھی نہ باطل محض ہوتی ہے نہ منکر محض ہوتی ہے۔ دونوں شریعت کے ہی رخ ہیں، لہذا اگر کوئی مصلحت عامہ منقضی ہو تو اس صورت میں مصلحت عامہ کی وجہ سے کسی ایک فقیہ کے ایسے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو اس مصلحت عامہ کے مطابق ہو، اور یہ بھی تغیر احکام کی ایک وجہ ہے، اور حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو یہ تغیر احکام ہے ہی نہیں، کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ تھا اور دونوں حکم قرآن و سنت کے دلائل پر مبنی تھے، اس لئے شریعت کے دو رخ تھے، ان میں سے اس رخ کو اختیار کر لیا گیا جو مصلحت عامہ کے مطابق تھا، اس وجہ سے احکام میں تغیر آ گیا۔

مثال کے طور پر "مسئلہ الخلفہ" ہے۔ یعنی ایک شخص کا حق دوسرے کے ذمہ واجب تھا لیکن وہ دے نہیں رہا تھا، ذائق کے پاس ۷ یون کا کوئی مال کسی اور طریقے سے پہنچ گیا، مثلاً زید کا قرضہ بکر پر تھا، بکر دے نہیں رہا تھا، اب خالہ

نے کچھ کپڑے جوڑتے وغیرہ زید کو بطور امانت کے دیئے کہ یہ بکر کو دے دینا، وہ سامان اس کے پاس پہنچ گیا، سوال یہ ہے کہ آیا زید اس سامان سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہیں کر سکتا، کیونکہ حدیث شریفہ میں ہے کہ "لا تخذ من خالتک" جو تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث شریفہ میں یہ واقعہ موجود ہے کہ ابوسفیان کی بیوی کو آپ ﷺ نے اجازت دی تھی کہ تم ابوسفیان کے مال سے اپنا اور بچوں کا نفقہ لے لیا کرو جتنا بھی ہاتھ آئے، امام اعظم رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عیسوں کی اجازت دی تھی، لہذا عیسوں کی حد تک لینے کی اجازت ہے، لیکن یہ نہیں فرمایا تھا کہ اس کا سامان بیچ کر کھایا کرو۔

مندرجہ بالا تینوں اقوال مشد الی الدلیل ہیں لیکن متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ عیبہ نے فرمایا کہ موجودہ زمانہ نا انصافی اور ظلم کا زمانہ ہے، لوگ ایک دوسرے کا حق دیا جاتے ہیں، ادا نہیں کرتے، اس لئے لوگوں کے حقوق کے تحفظ کی مصلحت عامہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

جب تک متاخرین کا فتویٰ نہیں آیا تھا، اس وقت تک احناف کے ہاں عمل صرف یہی تھا کہ جو مال ہاتھ آیا، اگر وہ مال قرض کی جنس کا ہو تو لے سکتا ہے، دوسری جنس کا ہو تو نہیں لے سکتا، لیکن چونکہ زمانہ بدل گیا، حالات تبدیل ہو گئے، لوگوں میں امانت دیانت ختم ہو گئی ہے، لوگوں کے حقوق کا مال ہونے لگے ہیں، اب تو لوگوں کے حقوق کو بچانے کے لئے فقہائے کرام نے یہ فرمایا کہ ایسے حالات میں امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر عمل کرنا چاہئے، یہ وہ جگہ ہے جہاں

مصلحت عامہ کی وجہ سے حکم بدل گیا، لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جو مجتہد فقہ تھا، اس میں مختلف اقوال تھے، مختلف دلائل تھے، کسی بھی جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا تھا، لہذا ان میں سے اس ایک قول کو مصلحت عامہ کی وجہ سے اختیار کر لیا گیا۔ اس کی ایک دہائی بہت سی مثالیں ہیں۔

مثلاً قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اصل مذہب حقیقی میں اجرت لینا جائز نہیں تھا، لیکن جب یہ دیکھا گیا کہ اگر یہی سلسلہ چلا رہا تو تعلیم و تعلم کا باب ہی بند ہو جائے گا، کوئی پڑھنے پڑھانے کا، یہاں بھی مصلحت عامہ کی وجہ سے جواز کے قول کو اختیار کیا گیا۔

خلاصہ کلام

خلاصہ یہ کہ زمانہ کی تبدیلی سے حکم بدلنے کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ اس حکم کی علت تبدیل ہو جائے، دوسری شرط یہ ہے کہ مسئلہ مجتہد فقیہ ہو، متفق علیہ نہ ہو، پھر زمانہ میں تبدیلی اسی آجائے کہ مصلحت عامہ کا تقاضہ یہ ہو کہ اس حکم میں تبدیلی لائی جائے، یا تبدیلی اس معنی میں ہو کہ ایک امام کا قول چھوڑ کر دوسرے امام کا قول اختیار کر لیا گیا ہو، یہ ہے:

”الاحکام تتغير بتغير الزمان“

کا اصولی حجریہ جس کا خلاصہ میں نے عرض کیا۔

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين



(۷)

المرأة كالتقاضي طلاق لیلو

عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب رحمہ اللہ

میعن اسلامک پبلشرز

(۷) " المرأة كالقاضي "

کا مطلب..... طلاق لئے لو... عدو طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم..... یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو "فتاویٰ عثمانی" میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنادیا گیا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الفاظ ”طلاق“ لے لو“ کا حکم ”المرأة كالقاضي“ کا مطلب عد و طلاق میں زوجین کے اختلاف کا حکم

”زوجین میں الفاظ اور دوسرا طلاق میں اختلاف کے فیصلے اور حکیم کی شرعی حیثیت سے متعلق حضرت مولانا سیاح الدین کا کاغذ پھیلنے کے سوال کا مفصل مدلل جواب“

سوال: مندرجہ ذیل مسئلے کے بارے میں تحقیقی اور کتب فقہ حنفی کے حوالے کے ساتھ جواب تحریر فرمائیے، جیسی مہربانی ہوگی۔

ایک لڑکی کا دعویٰ یہ ہے کہ مجھے اپنے شوہر نے دو دفعہ طلاق دی تھی، جس کے بعد بھی مجھے اپنے پاس رکھا، مجھے معلوم نہیں تھا کہ طلاق کن الفاظ سے واقع ہوتی ہے، اور اس کا اثر کیا ہوتا ہے؟ اس لئے میں نے والدین سے کوئی ذکر نہیں کیا، اور شوہر کے ساتھ رہتی رہی، کچھ عرصہ بعد اس نے ایک دفعہ غصے میں

آ کر ایک دم تین مرتبہ طلاق دے دی، مجھے اس کا علم نہیں تھا کہ اس طرح کہنے سے عورت مرد پر مستقل حرام ہو جاتی ہے، اس لئے نہ عام طور سے کسی کو اس کا ذکر کیا اور نہ کبھی کہ مجھے تین طلاقیں ہو چکی ہیں اور میں اس شوہر پر حرام ہو چکی ہوں، الہیہ اپنی والدہ سے اس کا ذکر کیا تھا مگر ذرا تھا کہ والد صاحب کو داماد کی ایسی باتوں اور غصے کا علم ہو جائے تو اس سے ناراض ہوگا، جھگڑا ہو جائے گا، اس لئے والد کو نہیں بتایا، اور والدہ نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا، کچھ عرصہ بعد کسی اور سے یہ مسئلہ معلوم ہوا، اور بہشتی زیور دیکھ کر خود بھی اس کا علم ہوا کہ ایسی صورت میں تو نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورت اس مرد کے لئے حرام ہو جاتی ہے، اس لئے خوفِ خدا کی بنا پر میں اب اس مرد کے پاس نہیں رہ سکتی، اور اب اس نے والدہ کو بھی یہ واقعہ بتا دیا، (لڑکی کا خود لکھا ہوا تفصیلی بیان آپ ملاحظہ فرمائیے)۔ اس کے جواب میں شوہر کہتا ہے کہ ہاں میں نے پہلی دفعہ غصے میں آ کر کہا تھا: ”مجھ سے طلاق لے لو“ پھر تادم ہوا، اور اس کو میں نے طلاق سمجھا ہی نہیں تھا، پھر ایک دوسرے موقع پر غصے میں آ کر کہا کہ: ”طلاق لے لو“ اور اس کو بھی میں نے طلاق نہیں سمجھا، اور بیوی کو اپنے پاس رکھا، پھر ایک موقع پر غصے میں آ کر طلاق کے الفاظ دو دفعہ محض بیوی کو ڈرانے دھمکانے کے ارادے سے کہے۔ (شوہر کا اپنا تحریر کردہ بیان بھی آپ ملاحظہ فرمائیے)۔

اب صورتِ حال یہ ہے کہ لڑکی کہتی ہے کہ میرا نکاح ٹوٹ گیا ہے، میں اس شوہر کے پاس نہیں رہ سکتی۔ لڑکا کہتا ہے کہ میں نے طلاق نہیں دی ہے، کیونکہ میں نے ان الفاظ کو طلاق سمجھا ہی نہیں، اور اگر آخری الفاظ کو طلاق قرار بھی دیا جائے تو بس دو دفعہ کہا ہے اور میں رجوع کر چکا ہوں، اور بیوی کو اس کے بعد بھی اپنے پاس بیوی بنا کر رکھا تھا، اب بھی وہ میری بیوی ہے۔ ان دونوں نے تحریری

بیان دے کر ایک عالم دین کو اس بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہے، جو وہ فیصلہ کریں گے وہی مانیں گے، اس کا والد بھی کہتا ہے کہ حق واضح ہو جانے کے بعد شریعت کا فیصلہ مانوں گا، اور جو بھی فیصلہ شرعی طور پر صادر کر دیا جائے میں اسے تسلیم کروں گا۔

اس معاملے میں خصوصی اہمیت پر یہ طے کیا گیا کہ دوسرے علمائے کرام اور مفتیان احکام شرعی کی خدمت میں پیش کر کے ان سے بھی استفادہ کیا جائے، اور پھر ان فتاویٰ کی روشنی میں کوئی فیصلہ کیا جائے، لہذا آپ سے بھی عرض ہے کہ مندرجہ بلا صورت میں شرعی حکم کیا ہے؟

۱۔ کیا وہ طلاقیں صرف واقع ہوئی ہیں اور مرد و زوجہ کر کے پیوی کو رکھ سکتے ہیں؟

۲۔ یا ثنیں طلاقیں واقع ہوئی ہیں اور حرمت مطلقہ ثابت ہوئی ہے؟

۳۔ اگر وہ مرد جسم کھا کر کہے کہ میں نے صرف دو طلاقیں دی ہیں تو اس کے حلف کا اعتبار کر کے اس کا قول معتبر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟

۴۔ ظاہر ہے کہ گواہ تو بالکل موجود نہیں، تو اس صورت میں قضاء دریا نہ حکم ایک ہے یا مختلف؟

۵۔ عورت اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاء ہے، یا اس پر جو دریا نہ ہے؟ ایک مفتی اس کو کیا مسئلہ بتائے گا؟

۶۔ فقہائے کرام جو عموماً "المرأة كالغاصی" لکھتے ہیں، اس سے یہ مراد ہے کہ ایسی صورت میں قضاء جو حکم ہو سکتا ہے عورت بھی اس حکم پر عمل کرے گی، یا اس جیسے کا مطلب کچھ اور ہے؟

۷۔ جس عالم کو دونوں نے اس معاملے میں فیصلہ دینے کا اختیار دیا ہے، اس کی حیثیت حکم اور قاضی کی ہے اور وہ قضاء فیصلہ دے گا۔ یا اس کی حیثیت ایک مفتی کی ہے، اور وہ دونوں کو وہ فیصلہ سنا دے جو پانچ حکم شرعی ہے؟ اس مسئلے کے سارے پہلوؤں پر غور فرما کر کتب فقہ کے مفصل حواشی دیکھئے، جس کی روشنی میں اس عالم دین کو پوری جرأت کے ساتھ فیصلہ کرنے کا موقع ملے اور وہ عند اللہ مأخوذ نہ ہو۔

سائل:- (حضرت مولانا) سید سیاح الدین کا کاخیل
(درسہ اشاعت العلوم گھنٹہ گھر پکھری بازار لعل آباد)

لڑکی کا بیان

میرے شوہر نے ایک وفد مجھے اپنے گھر میں کہا: ”جائیں نے تجھے طلاق دی“ اور اس پر میں نے اُن سے کہا: آپ یہ لفظ کیوں استعمال کرتے ہیں، اور بہت سے الفاظ ہیں اس کے علاوہ استعمال کے لئے، لہذا کچھ دنوں کے بعد یہ مجھ سے پوچھ لئے گئے ہیں، یعنی خود میں نے اُن کو بلایا، دوسری بار انہوں نے مجھے راہروالی میں کہا: ”جائے میں نے طلاق دی“ صرف تمہارے والد کا انتظار کرتا ہوں، جب وہ آجائیں تو تم ان کے ساتھ چلی جانا، مجھے تمہاری ضرورت نہیں، اگر ابھی جانا چاہو تو ابھی چلی جاؤ، میں سیٹ بک کروا دیتا ہوں، تم اکیلی جاؤ، میں تمہارے ساتھ نہیں جاؤں گا، اس کے بعد جہاز میں ناراض ہو گئے اور مجھے بہت ناگوار باتیں کہہ دیں، میں نے کہا کچھ سوچ کر الفاظ نکالیں تو کہنے لگے: کیوں اس بند کرو، میں نے سب کچھ سوچ لیا ہے، ”جائیں نے تجھے طلاق دی ایک، جائیں نے تجھے طلاق دی دو، جائیں نے تجھے طلاق دی تین“ یعنی ساتھ گئے بھی

رہے، لہذا میں خاموش ہو گئی یہ سوچ کر کہ گھر جا کر سب کچھ والدین سے کہہ دوں گی، اور ساتھ یہ بھی سوچتی تھی کہ دادا کی وفات کا تازہ صدمہ اس کو پہنچا ہے، اب یہ دوسرا صدمہ کس طرح برداشت کریں گے؟ اسی کے بعد راستے میں مجھے بڑی تاکید کی کہ دیکھنا جو تم نے کوئی بات اپنے والدین سے کی یعنی جو کچھ میں نے جہاز میں کہا ہے۔ میں اس کی بات سے ڈر گئی، گھر جا کر کسی سے کوئی بات نہیں کی، امی جان کو دو تین روز بعد یہ قصہ سنایا، وہ بھی اس وقت جب یہ مجھ سے دوبارہ جھگڑنے لگے اور ساتھ ہی مجھے یہ بھی تاکید کی ابا جان کو نہ بتاؤ، ورنہ اچھا نہ ہوگا۔ میں نے امی جان کو تو بتا دیا، مگر یہ تاکید کی کہ ابا جان کو نہ بتانا، کیونکہ اس کی طبیعت سخت ہے، اس سے فتنہ پیدا ہوگا۔ مجھے اس وقت علم نہیں تھا کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، میں تو یہ سمجھتی تھی کہ طلاق تو وہ ہوتی ہے جو گواہوں کے سامنے ہو اور لکھ کر دی جائے۔ پانچ ماہ گزرنے کے بعد مجھے صحیح مسئلے کا پتہ چلا تو میں نے امی جان کو کہا کہ اب وہ سارا واقعہ ابا جان کو بتا دیں تاکہ وہ مفتی صاحب سے صحیح فیصلہ کرا لیں، اس کے بعد رات کو خود میں نے اپنے شوہر سے پوچھا کہ آپ نے مجھے جہاز میں تین طلاق دی تھی، تو کہنے لگے: کیوں پوچھتی ہو؟ میں نے کہا: آپ میری بات کا جواب دیں پھر وہ بتاؤں گی۔ لہذا انہوں نے کہا کہ: ”ہاں!“ یعنی تین بار طلاق دی تھی، میں نے کہا: اب میرا آپ کے پاس رہنا ناجائز ہے، کل مفتی صاحب آپ کو صحیح فیصلہ بتا دیں گے۔ جب مفتی صاحب نے پوچھا تو انہوں نے انکار کر دیا، اور کہا کہ انہوں نے تو صرف دوبارہ کہا ہے، حالانکہ رات کو میں نے تصدیق کر لیا تھا، اس کے بعد میں نے اُن سے کہا کہ آپ نے مفتی صاحب کے سامنے جھوٹ کیوں کہا؟ کہنے لگے: اب اس بات کو چھوڑ دو، لوگ تو ایسی باتیں چھپاتے ہیں اور تم ظاہر کرتی ہو۔ میں نے کہا: جہاں

تک میرا تعلق ہے، دنیاوی معاملے کو تو میں چھپا سکتی ہوں، لیکن یہ تو اللہ کا حکم ہے، اس میں کسی مسورت میں نہیں چھپاؤں گی۔ لہذا آپ کو بھی اقرار کرنا ہوگا۔ مجھے میرے والدین اور بھائی بہنوں کا واسطہ دینے لگے کہ مفتی صاحب کے سامنے بھی دو بار کہو، میں نے نہیں مانی، تیسرے دن مجھے کہنے لگے: خدا کی قسم تجھے انگلی بھی نہیں لگاؤں گا، بس میرے ساتھ بولنا ہنستا، لیکن کسی پر ظاہر نہ کرنا کہ میں نے تین بار کہا ہے، میں نے کہا کہ: میرا ہنستا بولنا بھی حرام ہے، جبکہ آپ نے تین بار کہا ہے۔ پھر کہنے لگے: تم جھوٹی ہو، میں نے تمہارے سامنے اقرار نہیں کیا۔ میں نے کہا: یہ تو کچھ دن پہلے کی بات ہے، خدا سے ڈریں آخرت کو سوچ کر۔ کہنے لگے: اچھا! یہ بات ہے تو میں اپنے ۲ سال لڑکے کو لے کر چلا جاؤں گا، لیکن اس بات کا بھی اعتراف نہیں کروں گا، تم چاہتی ہو کہ دنیا کے سامنے ذلیل ہو جاؤں۔ میں قسم کھا کر کہتی ہوں کہ انہوں نے تین دفعہ مجھے جہاز میں کہا ہے، اب یہ جھوٹی قسم کھاتا ہے کہ میں نے دو دفعہ کہا ہے، یہ جھوٹی قسمیں بہت کھاتے ہیں۔

واللہ یشہد علی ما اکتب وهو علی کل شیء شہید

لڑکے کا بیان

جو کچھ میں لکھ رہا ہوں وہ خدا کو حاضر ناظر جان کر لکھ رہا ہوں، جہاز پر چڑھتے وقت میری بیوی نے پردہ نہیں کیا تھا، جہاز میں بیٹھتے ہی میں نے اسے پردے کے لئے کہا، معلوم نہیں اس نے سنا یا نہیں، دو بار وہ میں نے پھر کہا تو اس نے کہا: ”اچھا!“ اچھا اس طرح کہا کہ مجھے برا لگا، لیکن تھوڑی دیر بعد پھر میں نے تیسری بار پردے کے لئے کہا، اس نے پردہ تو کیا، مگر غصے سے اور عجیب طرح کیا، جس پر مجھے غصہ آ گیا، اس وقت میں نے اُسے کہا: ”تو پھر جاؤ میں تمہیں

طلاق دیتا ہوں" دوبارہ پھر تھوڑی دیر کے بعد میں نے دوسری بار کہا: "جاء میں تمہیں طلاق دیتا ہوں" اس کے بعد میں چپ ہو گیا اور دل میں کہہ رہا تھا کہ اے اللہ جو میں نے غصے کی حالت میں کہا ہے اس کو کھنکھ نہ سمجھ بیٹھنا، ویسے بھی دو دفعہ کہا تھا، کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تیسری بار کہہ دیتا تو یقیناً طلاق ہو جاتی تھی، اس لئے دو دفعہ کے بعد چپ ہو گیا تھا، لیکن بعد میں کچھ اور باتیں ادھر ادھر غصے میں ہوتی رہیں، لہذا میں قسم کھا کر کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، وہ بھی دل سے نہیں کہا۔

اس واقعے سے قبل ایک دفعہ "تو تو میں میں" آپس میں ہوئی تھی تو اس وقت میں نے اپنی بیوی کو یہ کہا تھا کہ کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو مجھ سے طلاق لے لو، جاء طلاق لے لو، تو میں نے ویسے کہا تھا، دل سے نہیں کہا تھا، لہذا اس وقت تھوڑی دیر کے بعد ہم آپس میں بالکل ٹھیک ہو گئے تھے، میں پھر عرض کرتا ہوں، جہاز کے سوا کہنے کا ارادہ رکھتا ہوں اور دعا کریں اللہ تعالیٰ ہمیں آئندہ آپس میں اتفاق سے رہنے کی توفیق دے۔ آمین

جہاز میں بھی کہے ہوئے تقریباً چھ ماہ گزر گئے ہیں، بالکل ٹھیک ٹھاک، ہنسی خوشی رہ رہے تھے، معلوم نہیں کیا بات ہو گئی جو اس نے ایسا کہنا شروع کر دیا کہ مجھے تین دفعہ کہا ہے، لیکن میں کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، آپ ہی اس مسئلے کو طے کریں۔

جواب

صورت مسئلہ میں پہلا قائل غور مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے جہاز کے واقعے سے قبل اپنی بیوی سے جو کہا کہ: "کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو

مجھ سے طلاق لے لو، جاؤ طلاق لے لو" اس سے طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ بظاہر تو یہ جملہ عربی کے جملے:

خذی طلاقك" فقالت: "أخذت" اختلف في اشتراط النية،
و صحح الوقوع بلا اشتراطها اهـ. و ظاهره أنه لا يقع حتى
تقول المرأة "أخذت" ويكون تفويضاً و ظاهر ما قبل مناه عن
الخنائية خلافه، و في البرازية معزيا إلى فتاوى صدر الاسلام:
و القاضي لا يحتاج إلى قولها أخذت۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ نے بحری کی اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ:-
و منه خذی طلاقك، فقالت: أخذت، فقد صحح
الوقوع به بلا اشتراط نية كما في الفتح و كذا لا
يشترط قولها "أخذت" كما في البحر (۲)

لیکن جس سیاق میں شوہر نے مذکورہ جملہ کہا ہے، اس کے پیش نظر اس
میں اور عربی جملے: "خذی طلاقك" میں فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اردو
محاورے میں مذکورہ جملے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ "جب تم میرے
ساتھ رہتے نہیں چاہتے تو پھر میں تمہیں طلاق دینا ہوں، طلاق لے لو، اور دوسرا
مطلب اردو محاورے میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ: "جب تم میرے ساتھ رہنا نہیں

- ۱۔ البحر الرائق ج: ۳، ص: ۳۷۰، باب الطلاق النصريح (طبع دارالمعرفة بیروت،
وفی طبع مکتبة سعید کراتشی ج: ۳، ص: ۲۵۱، و کتافی الشامی، ج: ۳،
ص: ۲۴۸، طبع سعید
- ۲۔ شامی ج: ۲، ص: ۴۳۰، باب النصريح، رد المحتار ج: ۳، ص: ۲۴۸، طبع
سعید

چاہتیں تو پھر مجھ سے طلاق لے لو“ یعنی مجھ سے طلاق طلب کر لو، اردو محاورے کے لحاظ سے مذکورہ جملے میں دونوں معنی کا یکساں احتمال ہے، اس کے برخلاف ”عذی طلاقك“ میں عربی محاورے کی رُو سے دوسرا احتمال نہیں، بلکہ وہ پہلے معنی پر صریح ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔

اب اردو محاورے کے لحاظ سے اگر متکلم کی مراد پہلے معنی ہوں تب تو ”عذی طلاقك“ کے معنی میں ہو کر اس سے طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر دوسرے معنی مراد ہوں تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ وہ طلاق کا ايقاع نہیں، بلکہ بیوی کو اپنے آپ سے طلاق طلب کرنے کا امر ہے، اس صورت میں فقہ کے قریب تر جزئیات یہ ہیں:-

امراة طلبت الطلاق من شرجھا فقال لها: ”سر طلاق بردار ورفتی“
لا یبلغ، ویكون هذا تلویض الطلاق البہاء، وان نوی یقع - (۱)
رجل دعا امراته الی الفراش فاست، فقال لها:
انخرجی من عندی، فقالت: طلقنی حتی اذهب،
فقال المزوج: ”اگر آرزو ہے تو چئیں است حتی
گھر“ فلم تقل شیئاً وقامت، لا تطلق، کلافی
المحیط۔ (۲)

اور جب شوہر کے مذکورہ جملے میں دونوں کا احتمال ہے تو کسی ایک معنی کی تعیین میں اس کا قبل معتبر ہوگا، لہذا وہ جو ان الفاظ کو ”حکم کی اور مستقبل کا ارادہ“

۱۔ عالمگیری ج: ۱۱، ص: ۳۸۲

۲۔ عالمگیری ج: ۱۱، ص: ۳۸۲

تلا تھا ہے، اگر وہ اس پر حلف کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہ تھا، بلکہ یہی کو طلاق کے مطالبے کا حکم دینا تھا، تو اس کا قول قضاء معتبر ہوگا، اور ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

البتہ شوہر نے جہاز کے واقعے میں جن الفاظ کے ظلم کا اقرار کیا ہے، یعنی ”تو پھر جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں“ اور تھوڑی دیر بعد پھر ”جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں“ کے الفاظ سے دور جسی طلاقیں واقع ہو گئیں۔

لیکن اس میں پیچیدگی یہ ہے کہ شوہر جہاز کے واقعے میں صرف دو مرتبہ طلاق دینے کا اقرار کرتا ہے، اور عورت کا دعویٰ ہے کہ اس نے نہ صرف اس وقت تین مرتبہ طلاق دی ہے، بلکہ بعد میں تنہائی کے وقت ان تین طلاقیں کا اقرار بھی کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ معنی کے سامنے میں نے اصل واقعے کو چھپانے کے لئے صرف دو طلاقیں کا اقرار کیا ہے، اب اگر عورت کے پاس ان باتوں کے گواہ موجود ہوتے تب تو اس کے لئے اپنا دعویٰ ثابت کرنا آسان تھا، لیکن چونکہ اس کے پاس گواہ موجود نہیں ہیں اور یہ ساری باتیں تنہائی میں ہوئی ہیں، اس لئے ایسی صورت میں جب قاضی کے پاس معاملہ جائے گا تو وہ شوہر سے حلف کروائے گا، اور اگر اس نے اس بات پر حلف کر لیا کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاء اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا، لیکن عورت نے چونکہ اپنے کانوں سے تین طلاقیں سن لی ہیں، اس لئے اس کے حق میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مرد کو مقاربہ کا موقع دے۔

اور اس کی عملی تفصیل یہ ہے کہ اگر جہاز کے واقعے کے بعد (جس میں شوہر نے دو طلاقیں دینے کا اقرار کیا ہے) عدالت گزرنے تک شوہر نے زبانی یا

معلیٰ رجوع نہیں کیا، تب تو وہ عدت گزرتے ہی شوہر کے نکاح سے نکل گئی، اب اس عورت کے لئے طلاق کے بغیر اس مرد سے دوبارہ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا، اور شوہر قضاء بھی اسے نکاح دانی پر مجبور نہیں کر سکتا، ہاں اگر شوہر نے جہاز کے واقعے کے بعد عدت گزرنے سے پہلے پہلے زبانی یا معلیٰ رجوع کر لیا تھا تو اس صورت میں وہ قضاء بید کی کو اپنے پاس رہنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں عورت کو یہ چاہئے کہ اوّل تو وہ شوہر کو خدا کا خوف دلائے اور غداً آخرت سے ڈرا کر اسے اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کرے کہ وہ غلط دانی کر کے ہماری عمر حرام کاری میں جکلا ہونے کے بجائے یا تو تیسری طلاق کا اقرار کرے، یا پھر کم از کم عورت کو علیحدہ کر دے، اور اگر وہ اس پر آمادہ نہ ہو تو اس کا مہر معاف کر کے یا دہ پے دے کر دلا کر اس سے اپنی جان چھڑائے۔ (۱) اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اس کا گھر چھوڑ کر اپنے ماں باپ کے یہاں رہنے لگے، اور ہر ممکن طریقے پر اس کو مقاربت سے باز رکھے، اور اگر زیادہ عرصہ اس طرح رہنا ممکن نہ ہو تو دیائے اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ عدت کا زمانہ گزرنے کے بعد اس کی غیر موجودگی یا لاعلمی میں دوسرا نکاح کرے، اور جب

۱۔ آج کل عدالتوں میں جبری طلاق کے غیر شرعی قانون پر عمل ہو رہا ہے، ایسے جبری طلاق کے فیصلے شرعاً قابل قبول نہیں ہوتے، لیکن مذکورہ صورت میں عورت اگر عدالت سے جبری طلاق کروا کر الگ ہو جائے تو یہ عدالت اگرچہ شرعاً نافذ نہ ہوگا، لیکن محدث کو چونکہ دیائے علیحدگی کا حکم ہے، اس لئے اس کی علیحدگی کو سرکاری تحفظ اس طرح حاصل ہو جائے گا اور اس موقع پر عورت کے لئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مطلقاً تعلق وعلقہ اعلیٰ (حاشیہ از حضرت علامہ امین الدین رحمہ اللہ)

دوسرا شوہر طلاق دیدے تو اس کی عدت گزار کر پہلے شوہر کے پاس جائے اور اس سے یہ کہہ کر تجدید نکاح کا مطالبہ کرے کہ مجھے چونکہ نکاح میں شہ پیش آ گیا ہے اس لئے میں دوبارہ عقد کرنا چاہتی ہوں۔ (کما فی العیارة الاولی والثانیة) اور اگر ان میں سے کسی بات پر عمل کرتا عورت کے لئے ممکن نہ ہو تو چونکہ عورت مجبور ہے، اور قاضی کے پاس شوہر کے طلاق کر لینے کے بعد قاضی نے شوہر کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے، اس لئے اگر وہ شوہر سے کسی طرح جان چھڑانے پر قادر نہ ہو تو سارا گناہ مر ذپر ہوگا، اور عورت عند اللہ معذور بھی جائے گی، (کما فی العیارة الثالثة) بشرطیکہ اس نے جان چھڑانے کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کر لی ہوں، اور جان نہ چھڑا سکی ہو (کما فی العیارة الرابعة) اس سلسلے میں فقہاء کی عبارات درج ذیل ہیں:-

۱۔ المهر الراتی میں ہے:

ولهذا قالوا لو طلقها نكاحاً وأنكر لها ان تزوج بأسرها
ونحلل نفسها سرأ منه اذا غاب في سفر، فافترج
التمست منه تجديد النكاح لشك حالج قلبها، لا
لإنكار الزوج النكاح، وقد ذكر في القنية خلافاً،
فرقم للأصل بانها ان قدرت على الهروب منه لم
يسعها ان تمتد وتزوج بآخر، لانها في حكم زوجية
الأول قبل القضاء بالفرقة، ثم رمز شمس الأئمة
الأوزجندی وقال: قالوا هذا في القضاء ولها ذلك
دیانة، وكذلك ان سمعته طلقها ثلاثاً جحد و

حلف انه لم يفعل، وردّها القاضي عليه لم يسمعها
 المقام معه، ولم يسمعها ان تتزوج بغيره ايضا، قال
 يعنى البديع: والحاصل انه على جواب شمس
 الاسلام الا ورحمى ونجم الدين النسفى والسيد
 ابى شجاع وابى حامد السرخسى يحل لها ان
 تتزوج بزواج اخر فيما بينها وبين الله تعالى، وعلى
 جواب الباقرين لا يحل..... حلف بثلاثة فظن انه لم
 يحسن، وعلمت الحنث وظنت انها لو اخبرته ينكر
 اليمين، فاذا غاب عنها بسبب من الأسباب فلها
 التحلل ديانة لا قضاء، قال عمر النسفى: سألت عنها
 السيد ابى الشجاع، فكتب انه يجوز، ثم سأله بعد
 مدة، فقال انه لا يجوز، والظاهر انه انما اجاب فى
 امرأة لا يوثق بها. (١)

وفى التاتار عاقبة -

٢:

ومثل الشيخ الامام أبو القاسم عن امرأة سمعت من
 زوجها انه طلقها ثلاثاً، ولا تقدر أن تمنع نفسها منه،
 هل يسمعها ان تقتله؟ قال: لها ان تقتله فى الوقت
 الذى يريد ان يقربها، ولا تقدر على منعه الا بالقتل،
 وهكذا كان فتوى شيخ الاسلام ابى الحسن عطاء

١- البحر الرائق، ج: ١، ص: ٥٧، ٥٨، فصل فيما تعمل به المطلقة، مكتبه رشديه
 كونه

بن حمزہ و الامام ابی شجاع، و کان القاضی الامام
الاسیبی جابی یقول: لیس لها ان تقتله، و فی الماقتط
و علیہ الفتویٰ (۱)

۳: خدائی بزازیہ میں ہے:-

سمعت بطلاق زوجها اياها ثلثا، ولا تقدر علی منع
الا بقتله، ان علمت انه یقربها تقتله بالنساء ولا تقتل
نفسها، و ذکر الأوزجندی رحمه الله انها ترفع الامر
الی القاضی، فان لم تكن لها بینة تحلفه، فان حلف
فلا ثم علیہ..... و فی التوازل: حرمت علیہ بثلاث
و یسکها یباح لها ان تتزوج باخر من غیر علم
الزوج، ولا یطلق لها، وقال الامام صاحب النظم
(التاسع فی المحظر والا یأخذ من الطلاق) (۲)

۳- علامہ شامی **مینہ کھتے ہیں:**

و الفتویٰ علی انه لیس لها قتله ولا تقتل نفسها، بل
تفدی نفسها بمال او تهرب..... و فی البرازیة عن
الأوزجندی انها ترفع الامر للقاضی، فان حلف ولا
بینة لها فالاثم علیہ ۱- قلت: ای اذا لم تقدر علی
النساء أو التهرب ولا علی منعه عنها، فلا ینافی

۱- شاننام عجائب، ج: ۳، ص: ۶۰۹، طبع ادارة القرآن کراچی، و ساقی البحر
المرانی، ج: ۴، ص: ۵۸، (طبع رشیدیہ کوئٹہ)

۲- فتاویٰ برازیة علی هامش الهندیة، ج: ۴، ص: ۲۶۰، ۲۶۱، طبع رشیدیہ کوئٹہ

مقابلہ (۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے کتاب کے سوالات میں سے نمبر ۲۲ کا جواب ہو گیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مرد اس بات پر طلق کر لیتا ہے کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاء دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی، البتہ عورت کے حق میں دو یا تین طلاقیں ہو چکی ہیں۔

اب باقی سوالات کا جواب درج ذیل ہے:-

۵۔ عورت دیانت کے حکم پر عمل کرے گی، اور مفتی اس کو دیانت ہی کا دو حکم بتائے گا جو اوپر تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے، مفتی کا اصل منصب دیانت ہی کا حکم بتانا ہے، البتہ فقہائے متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ قاضیوں میں جہالت عام ہو چکی ہے تو انہوں نے یہ حکم دیا کہ مفتی کو دیانت کے حکم کے ساتھ قضاء کا حکم بھی ضرور لکھنا چاہئے، علامہ شامی ملاحظہ فرمائیے:-

لکن یکتب (المفتی) بعدہ ولا یصدق قضاء لان
القضاء نایع للفتوی فی زماننا لجهل القضاة، فریما
ظن القاضي انه یصدق قضاء ایضاً (۲)

نیز متبع الحادیہ میں ہے:-

المراد من قولهم یدین دہانة لا قضاء انه اذا استفتی
فقیہا بحجہ علی وقف مانوی، ولكن القاضي

۱۔ شامی ج: ۲، ص: ۴۲۲، باب القریع تحت قوله ولو صرح به من فقط ۹،

وشامیہ ج: ۳، ص: ۲۵۱، طبع ایچ ایم سعید

۲۔ رد المحتار، کتاب المعطر والاہلجہ ج: ۶، ص: ۴۵۱، (طبع ایچ ایم سعید)

بحکم علیہ یوفی کلامہ، ولا یلغی الی نیتہ اذا
کان فیما نوى تخفیف علیہ..... جرى العرف فی
زماننا أن العفنی لا یکتب للمعتفی ما یدین به،
بل یجیه عنه بالنان فقط، لئلا یحکم له القاضی
لغلبة السهل علی قضاء زماننا (۱)

۶۔ فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مقولے: "العراق کا القاضی" (۲) کا مطلب
یہ نہیں ہے کہ وہ ہر حال میں اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاء ہو سکتا ہو، بلکہ اس کا
مطلب یہ ہے کہ جس طرح قاضی کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہری اور
کثیر الاستعمال مفہوم پر عمل کرے، اور خلاف ظاہریت کا اعتبار نہ کرے، اسی طرح
عورت کا فرض بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھے، اس کی
خلافیت پر بھروسہ نہ کرے، لہذا زیر بحث مسئلے میں "العراق کا القاضی" کا مطلب
یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے خود اپنے کانوں سے شوہر کو تین طلاقیں دیتے ہوئے سنا
ہو تو وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا، اور تین طلاقیں نافذ کر دیتا (۳) اسی طرح
عورت چونکہ خود بغیر کسی شک کے تین طلاقیں کے الفاظ سن چکی ہے، اس لئے اس
کے لئے تین طلاقیں ہی کے حکم پر عمل کرنا لازم ہے، قاضی نے خواہ کچھ فیصلہ کیا

ہو۔

- ۱۔ نفعیح فحامیہ، ج: ۱، ص: ۳۰، طبع دار المعرفۃ بیروت
- ۲۔ رد المحتار مطلب فی قول علیہ الخیران العشریح محتاج فی دفعہ دہانۃ الی النبیہ،
ج: ۳، ص: ۲۵۱، طبع سعید
- ۳۔ طلاق کے معاملے میں اصول فقہی مذہب کے مطابق قاضی اپنے علم و سماع کے مطابق
فیصلہ کر سکتا ہے (بقیہ خواہش رائے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

اس کی دلیل یہ ہے کہ ”المردۃ فی القاضی“ کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ فقہائے کرام نے فقہیہ جملہ ایسے ہی مواقع پر ذکر فرماتے ہیں جہاں شوہر اپنے الفاظ کے ظاہری مضمون کے خلاف کسی اور معنی کی نیت کا دعویٰ کرتا ہے، ایسے مواقع پر فقہاء مجتہد لکھتے ہیں کہ بعد اتی فیصلہ اس کے ظاہری الفاظ پر ہوگا، نیت قضاء معتبر نہ ہوگی، اور اس معاملے میں عورت کا حکم قاضی جیسا ہے کہ اگر اس نے خود وہ الفاظ سنے ہوں، یا اُن الفاظ کے ظلم کا یقین ہو گیا ہو تو وہ ظاہر پر عمل کرے گی، شوہر کی نیت پر نہیں، چند عبارتیں فقہیہ ملاحظہ ہوں:-

الف:- اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ”انت طالق“ کہے اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہیں تھا، بلکہ قید سے آزاد ہونا تھا، تو اس کے بارے میں علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:-

وید بین فی الوثاق والتعید ویقع قضاء، الا ان یكون
مكرها، والمرأة كالقاضی اذا سمعته أو انعبر بها عدلی
لا یحل لهما تمكیه، هكذا انفصر الشارحون و

(پچھلے سن کا بغیر حاشیہ نمبر ۲۳) القاضی یقضی فی حقوق العیاد بعلومہ یکن علم فی حال
قضائہ لی مصرہ ان یخلانا غصب مال فلان او ینزل امرأه..... الخ معین
الحکام، ص: ۱۵۲- (مطبع عالمی مجدد القادری پیران تاجران کتب اگر بازار قندھار
افغانستان) اگرچہ فقہائے متاخرین نے قاضیوں کے قضا کی وجہ سے اس پر لٹوی نہیں
دی۔ (شامی ج: ۳، ص: ۳۵۵) (حاشیہ از حضرت دارالامت برکاتم)

وفی رد المحتار مطلب فی حکم القاضی بعلومہ، ج: ۵، ص: ۱۶۳، مطبع
معیذ للقاضی العمل والفتویٰ علی علمہ فی زماننا کما نقلہ فی الاشیاء عن
جامع المفصولین وفیہ بزمنا لفساد القضاء فیہ واصل المستحب
المواز..... الخ۔

ذکر فی البرازۃ: وذكر الأوز حندی أنها ترفع الأمر إلى القاضي، فإن لم يكن لها بينة تحلفه، فإن حلف فالأثم عليه امر، ولا فرق في البائن بين الواحدة والثلاث (۱)

ب:- میں مسئلہ علامہ نواز الدین زبیدی رحمہ اللہ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:-

ولو قال لها أنت طالق ونوى به الطلاق عن وثاق لم يصدق قضاء، ويلتزم فيما بينه وبين الله تعالى، لأنه خلاف الظاهر، والمرأة كالقاضي، لا يحل لها أن تحكم إذا سمعت منه ذلك أو شهد به شاهد عدل عندها (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی "المرأة كالقاضي" کا جملہ اسی مسئلے میں ذکر

فرمایا ہے (۳)

ج:- اسی طرح اگر کوئی شخص تین مرتبہ لفظ طلاق استعمال کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ میری نیت تاکید کی تھی، نہ کہ تائیس کی، تو اس کے بارے میں یہ مسئلہ مشہور ہے کہ روایت اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن قضاء نہیں، اس کے بارے میں علامہ حامد آفندی رحمہ اللہ غنیہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے

- ۱- البحر الرائق ج: ۳، ص: ۲۲۲، طبع دار المعرفة، بیروت، باب الطلاق العسر
- نحت لفرقہ "ونرفع واحدة رجعية وإن نوى الأكثر... الخ" وفي طبع مكتبة سعيد كراتشي، ج: ۴، ص: ۲۵۷، (محمد زبير حق نواز)
- ۲- ذیل حصی شرح کنبرا ج: ۲، ص: ۱۹۸، باب الطلاق، تبیین الحقائق، ج: ۳، ص: ۵۱، طبع دار الكتب العلمية، بیروت
- ۳- شامیہ، ج: ۳، ص: ۲۵۱، طبع الحج اہم سعید

”المرأة كالقاضي“ کا مذکورہ بالا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے:-

لا يصدق في ذلك قضاء، لأن القاضي مأمور باتباع الظاهر، والله يتولى السرار..... وقال في الخاتبة: لو قال أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، وقال: أردت به التكرار، صدق ديانة، وفي القضاء طلقنا ثلاثاً، ومثله في الأشباه والحدادی، وزاد الزيلعي أن المرأة كالقاضي، فلا يحل لها أن تسكنه إذا سمعت منه ذلك أو علمت به، لأنها لا تعلم إلا الظاهر (۱)

اس سے واضح ہو گیا کہ قاضی سے عورت کی تشبیہ من کل الوجوه نہیں، بلکہ حکم بالظاہر کے معاملے میں ہے۔

د:- اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ: ”انت علی کظہر امی“ اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد بائنی کی جھوٹی خبر دینا تھا، تو اس کے بارے میں فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:-

لو قال لا مرأته انت علی کظہر امی کان مظاهراً..... ولو قال أردت به الاختیار عما مضی کذباً، لا يصدق في القضاء، ولا يسمع المرأة أن تصدقه كما لا يسمع القاضي، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى (۲)

۱- تنبیح الحامیہ، ج: ۱، ص: ۳۷، کتاب الطلاق، تنبیح الحامیہ، ج: ۱، ص: ۳۶، ۳۷، طبع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

۲- عالمگیریہ، ج: ۱، ص: ۵۰۷، باب الظہار، طبع رشیدیہ کوئٹہ

ان تمام عبارتوں سے ”المرأة كالقاضي“ کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے کہ عورت نے اپنے شوہر سے جو الفاظ خود سنے ہوں اُن کے ظاہر پر عمل کرنا اُس پر واجب ہے، خواہ معاملہ قاضی کے پاس پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر قاضی نے فیصلہ کے فقدان کی بناء پر کوئی فیصلہ شوہر کے حق میں کر دیا تو عورت بھی اس پر عمل کرے، خواہ اُس نے خود شوہر سے اس کے خلاف الفاظ سن رکھے ہوں، کیونکہ اگر ”المرأة كالقاضي“ کا مطلب یہ ہوتا تو تلفظ طلاق میں زوجین کے اختلاف کی صورت میں فقہاء یہ نہ فرماتے کہ قضاء طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن عورت پر واجب ہے کہ اس سے دور رہے، اس مسئلے کی مفصل عبارتیں پیچھے گزر چکی ہیں۔

۷۔ طلاق کے تنازعات میں حکم جاری ہے، اور اصل میں حکم کا فیصلہ نافذ

ہوتا ہے،

لنفاقي معين الحكم: يجوز التحكيم في الأموال والطلاق والعقاق وينفذ حكم التحكيم في مسائل المجتهدات نحو الكنایات والطلاق والعقاق، ونحو الصحيح، لكن شیوخ المذهب امتنعوا عن الفتوى بهذا، فلا يتحاسر العوام فيه (۱)

لہذا زوجین نے جس عالم کو حکم بنایا ہے، وہ فیصلہ تو اس حکم کے مطابق کرے گا، جو قضاء ثابت ہو، لیکن صورت مسئلہ میں اولیٰ تو اسے چاہئے کہ شوہر

۱۔ معین الحکماء، ص ۲۸، فصل لبرہ مطبوعہ حاجی عبدالغفار پیران تاجران کتب، دارکر بازار، قندھار، افغانستان۔

کو اللہ کا خوف دلا کر صحیح صحیح بیان دینے پر آمادہ کرے، اور بھونے حلف کا گناہ نیز مطلقہ طلاق کو اپنے پاس رکھنے کا گناہ اُسے بتا دے، اس کے باوجود وہ اگر حلف کرے اور عورت کوئی پندہ پیش نہ کر سکے تو فیصلہ مرد کے حق میں دے، لیکن عورت کو بحیثیت مفتی دیانت کا مذکورہ بالا حکم بھی بتا دے، بلکہ اگر اُسے عورت کی سچائی کا ذاتی طور پر گمان غالب ہو تو عورت کو مرد سے علیحدہ رکھنے کی جودہیر بھی اس کے اختیار میں ہو، اُسے نجی طور سے اختیار کرے، اور اس معاملے میں نجی طور پر عورت کی پوری مدد کرے، چنانچہ درمختار میں ہے:-

وعن الامام ان علم القاضی فی طلاق وعتاق
وغصب ثبت الحیلولة علی وجه الحسبة لا
القضاء (۱)

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

قوله: "ثبت الحیلولة" ای بیان یا مریان بحال بین
المسطلق وزوجته والمعتق وأمه أو عبده والغاصب
وما غصبه بأن يجعله تحت ید امین الی أن یتثبت ما
علمه القاضی بوجه شرعی (قوله علی وجه الحسبة)
ای الاحتماس وطلب الثواب لئلا یظاہر الزوج أو
السید أو الغاصب (قوله لا القضاء) ای لا علی طریق
الحکم بالطلاق أو المعتاق أو الغصب (۲)

۱۔ الدر المختار: ج ۵، ص ۴۳۹، طبع ایچ ایم سعید کمپنی

۲۔ درالمختار: ج ۵، ص ۴۳۹، طبع ایچ ایم سعید کمپنی

الجواب صحیح

هذا ما ظهر لهذا العهد الضعيف

فلله دس المصيب كثر الله تعالى

والله سبحانه وتعالى اعلم

امثاله ونزاده بسطة في العلم

بالصواب واليه المرجع والمآب

والجسم

اقترع محمد تقي عثمانى عفا الله عنه

١٣٩٤/٣/١ هـ

محمد رفيع عثمانى عفا الله عنه

(نوعی نمبر ٣٠٩/٣٨ ب)

الجواب صحیح

بندہ عبدالحلیم غفرلہ

الجواب صحیح

العبد ذیب الرحمن

الہدی انٹرنیشنل

کے افکار و عقائد کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

معین اسلامک پبلشرز

(۸) ”الہدی انٹرنیشنل“ کے افکار و عقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو ”فتاویٰ عثمانی“ میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کینے مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔



”الہدیٰ انٹرنیشنل“ کے افکار و عقائد کا حکم

سوال: حضرت جناب مفتی صاحب زیدت معالہم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

سائلہ نے اسلام آباد کے ایک ادارے ”الہدیٰ انٹرنیشنل“ سے ایک سالہ ڈیپلومہ کورس ان اسلامک اسٹڈیز (One Year Diploma Course in I.S) کیا ہے۔ سائلہ اس ادارے میں طلب علم کی جستجو میں مئی تھی، اور ان کے خفیہ عقائد سے ناواقف تھی، ایک سالہ کورس کے بعد ان کے عقائد کچھ صحیح معلوم نہ ہوئے تو سوچا کہ علمائے کرام سے فتویٰ طلب کیا جائے، تاکہ امت مسلمہ کی بیٹیوں تک عقائد صحیحہ کو پہنچا کر ان کو گمراہی سے بچایا جاسکے۔ ہماری استاد اور ”الہدیٰ انٹرنیشنل“ کی مگران محترمہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی صاحبہ کے نظریات کا نچوڑ پیش خدمت ہے۔

- ۱۔ اجماع امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا۔
- ۲۔ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہم نوائی۔
- ۳۔ تنہا حق و باطل۔
- ۴۔ فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں شکوک و شبہات پیدا کرنا۔
- ۵۔ آسان دین۔

کرائے۔

ایک موقع پر کہا (ان مدارس میں جو ۷، ۸، ۸ سال کے کورس کرائے جاتے ہیں، یہ دین کی روح کو پیدا نہیں کرتے، اپنی فکرمعجم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں) اشارہ درس نظامی کی طرف ہے۔

۴..... وحید الدین خان کی کتابیں طالب علموں کی تربیت کے لئے بہترین ہیں، نصاب میں بھی شامل ہیں اور اساتذہ پر بھی رکھی جاتی ہیں، کسی نے احساس دلایا کہ ان کے بارے میں علماء کی رائے کیا ہے؟ تو کہا کہ: "سمکت، مؤمن کی گمشدہ میراث ہے۔"

۳. تلمیذ حق و باطل

۱..... عقیدہ شرک ہے، (لیکن کون سی برحق ہے اور کس وقت غلط ہے؟ یہ بھی نہیں بتایا)

۲..... ضعیف حدیث پر عمل کرنا تقریباً ایک جرم بنا کر پیش کیا جاتا ہے (جب بخاری میں صحیح ترین احادیث کا مجموعہ ہے تو ضعیف کیوں قبول کی جائے؟)

۳..... فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں خلل کوک و شبہات پیدا کرنا:

۱..... اپنا پیغام، مقصد اور مطلق علیہ باتوں سے زیادہ ذور و دوسرے مدارس اور علماء پر طعن و تشنیع۔

۲..... ایمان، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج کے بنیادی فرائض، سنتیں، مستحبات، مکروہات سکھانے سے زیادہ اختلافی مسائل میں الجھا دیا گیا،

(پر دیکھنا ہے کہ ہم کسی تعصب کا شکار نہیں اور صحیح حدیث کو پھیلنا رہے ہیں)۔

۴۔ نماز کے اختلافی مسائل رفیع یدین و فاتحہ خلف الامام، ایک وتر، عورتوں کو مسجد جانے کی ترغیب، عورتوں کی جماعت، ان سب پر صحیح حدیث کے حوالے سے زور دیا جاتا ہے۔

۵۔ زکوٰۃ میں غلط مسائل بیان کئے جاتے ہیں، خواتین کو تسلیک کا کچھ علم نہیں۔

۵۔ آسان دین:

۱۔ دین مشکل نہیں، مولویوں نے مشکل بنا دیا ہے۔ دین کا کوئی مسئلہ کسی بھی امام سے لے لیں، اس طرح بھی ہم دین کے دائرے میں ہی رہتے ہیں۔

۲۔ حدیث میں آتا ہے کہ آسانی پیدا کرو، سختی نہ کرو، لہذا جس امام کی رائے آسان معلوم ہو، وہ لے لیں۔

۳۔ روزانہ یقین پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت نہیں، نوافل میں اصل صرف چاشت اور تہجد ہے، اشراق اور اذانین کی کوئی حیثیت نہیں۔

۴۔ دین آسان ہے نہ بال کوائف کی کوئی غمانگاہ نہیں، اہمات المؤمنین میں سے ایک کے بال کئے ہوئے تھے۔

۵۔ دین کی تعلیم کے ساتھ بچک، پارٹیاں، اچھا لباس، زہور ملت کا شوق، محبت، مَنْ حَقَّ مَرْحَمَةُ اللَّهِ۔

۶۔ خواتین دین کو پھیلانے کے لئے گھر سے ضرور نکلیں۔

۷۔ محترم کا اپنا عمل طالب علموں کے لئے حجت ہے، محترم کے بغیر تبلیغ دوروں پر جانا، قیام لائیں کے لئے راتوں کو کھانا، میڈیا کے ذریعے تبلیغ (ریڈیو، ٹی وی، آن لائن)

۸۔ آداب و مستحبات کی رعایت نہیں، خواتین ٹاپ کی حالت میں بھی قرآن چھوتی ہیں، آیات پر مبنی ہیں، قرآن کی کلاس میں قرآن کے اوپر بیچے ہونے کا احساس نہیں۔

۲۔ متفرقات:

۱۔ قرآن کریم کا ترجمہ پڑھا کر ہر معاملے میں خود اجتہاد کی ترغیب دینا۔

۲۔ قرآن وحدیث کے فہم کے لئے جو اکابر غلامی کرام نے علوم سکھائے کی شرائط رکھی ہیں، ان کو بیکار، جاہلانہ باتیں اور سازش قرار دینا۔

۳۔ کسی قارئین التعمیل طالبہ کے سامنے دین کا کوئی حکم یا مسئلہ رکھا جائے تو اس کا سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے یا نہیں؟ ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ کھلی گلی، کھلے محلے "الہدیٰ" کی براہیچر کھلی ہوئی ہیں، اور ہر قسم کی طالبہ خواہ ابھی اس کی تجویذ ہی درست نہ ہوئی ہو آگے پڑھا رہی ہے اور لوگوں کو مسائل میں بھی الجھایا جا رہا ہے۔

گھر کے مردوں کا تعلق عموماً مسجد سے ہے (جہاں نماز کا طریقہ فقہ حنفی کے مطابق ہے) گھر کی عورتیں مردوں سے الگ تھکتی ہیں کہ ہمیں مساجد کے مولویوں پر اعتماد نہیں۔

مطلوبہ سوالات:

۱۔ مذکورہ بالا تمام مسائل کی شرعی نقطہ نظر سے وضاحت فرما کر مندرجہ

فرمائیں۔

- ۲۔ محترمہ اکثر فرحت ہاشمی کے اس طریقہ کار کی شرعی حیثیت، نیز محترمہ کی گلاسگو یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟
- ۳۔ ان کے اس کورس میں شرکت کرنا، لوگوں کو اس کی دعوت دینا، اور ان سے تعاون کرنے کی شرعی نقطہ نظر سے وضاحت فرمادیتے، جزاکم اللہ خیر الحسن الجزاء

مستقلیہ

مسز سیرا افتخار

(ایک سالہ ڈپلومہ حاصل کردہ، الہدی انٹرنیشنل)

جواب

سوال میں جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے، خواہ وہ کسی کے بھی نظریات ہوں، ان میں سے اکثر غلط ہیں، بعض واضح طور پر مکرہاہنے ہیں، مثلاً: اجماع امت کو اہمیت نہ دینا، تقلید کو علی الاطلاق شرک قرار دینا، جس کا مطلب یہ ہے کہ چودہ سو سال کی تاریخ میں امت مسلمہ کی اکثریت جو ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرتی رہی ہے، وہ شرک تھی، یا یہ کہنا کہ فقہائے عمری فوت شدہ غمازوں کو قضا کرنے کی ضرورت نہیں، (۱) صرف توبہ کافی ہے۔ بعض نظریات جمہور امت کے خلاف ہیں، مثلاً: تین طلاؤں کو ایک قرار دینا۔ بعض بدعت ہیں، مثلاً: صلوة التہنیت کی جماعت یا قیام اللیل کے لئے راتوں کو اہتمام کے ساتھ لوگوں کو نکالنا، یا

۱۔ فقہائے عمری سے متعلق حضرت والدہ امت برکاتہم کا تفسیری فتویٰ آگے بھی سب

الصلوة باب قضاء الوقت میں ملاحظہ فرمائیے، (محمد زبیر عثمان)

خواتین کو جماعت سے نماز پڑھنے کی ترغیب۔ بعض انتہائی گمراہ کن ہیں، مثلاً: قرآن کریم کو صرف ترجمے سے پڑھ کر پڑھنے والوں کو اجتہاد کی دعوت، یا اس بات پر لوگوں کو آمادہ کرنا کہ وہ جس مذہب میں آسانی پائیں، اپنی خواہشات کے مطابق اسے اختیار کر لیں، یا کسی کا اپنے عمل کو حجت قرار دینا۔ اور ان میں سے بعض نظریات فتنہ انگیز ہیں، مثلاً: علماء و فقہاء سے بدظن کرنا، دینی تعلیم کے جو ادارے اسلامی علوم کی وسیع و متنوع تعلیم کا فریضہ انجام دے رہے ہیں ان کی اہمیت ذہنوں سے کم کر کے محض کورس کو علم دین کے لئے کافی سمجھنا، نیز جو مسائل کسی امام مجتہد نے قرآن و حدیث سے اپنے گہرے علم کی بنیاد پر مستحکم کئے ہیں، ان کو باطل قرار دے کر اسے قرآن و حدیث کے خلاف قرار دینا اور اس پر اصرار کرنا۔

جو شخصیت یا ادارہ مذکورہ بالا نظریات رکھتا ہو، اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرتا ہو، وہ نہ صرف یہ کہ بہت سے گمراہانہ، گمراہ کن یا فتنہ انگیز نظریات کا حامل ہے، بلکہ اس سے مسلمانوں کے درمیان افتراق و انتشار پیدا ہونے کا قوی و اندیشہ ہے اور اگر کوئی شخص سہولتوں کی تلاش میں اس قسم کی کوششوں سے دین کے قریب آئے گا بھی، تو مذکورہ بالا فاسد نظریات کے نتیجے میں وہ گمراہی کا شکار ہوگا، لہذا جو ادارہ یا شخصیت ان نظریات کی حامل اور مبلغ ہو، اور اپنے درس میں اس قسم کی ذہن سازی کرتی ہو، اس کے درس میں شرکت کرنا اور اس کی دعوت دینا، ان نظریات کی تائید ہے جو کسی طرح جائز نہیں، خواہ اس کے پاس کسی قسم کی ڈگری ہو، اور گھاسگو یونیورسٹی کی ڈگری بذات خود اسلامی علوم کے لحاظ سے کوئی قیمت نہیں رکھتی، بلکہ غیر مسلم ممالک کی یونیورسٹیوں میں مستشرقین نے اسلامی تحقیق کے نام پر اسلامی احکام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کو دین کی تحریف کا ایک سلسلہ عرصہ

ذرائع سے شروع کیا ہوا ہے۔

ان غیر مسلم مستشرقین نے، جنہیں ایمان تک کی توفیق نہیں ہوئی، اس قسم کے اکثر ادارے و تحقیقات اسلام میں تحریف کرنے والے افراد تیار کرنے کے لئے قائم کئے ہیں، اور ان کے نصاب و نظام کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس کے تحت تعلیم حاصل کرنے والے۔ انا ماشاء اللہ اکثر و بیشتر دجل و فریب کا شکار ہو کر عالم اسلام میں فتنے برپا کرتے ہیں۔ لہذا گھاناگو یونیورسٹی سے اسلامی علوم کی کوئی ڈگری نہ صرف یہ کہ کسی شخص کے مستند عالم ہونے کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ اس سے اس کے دینی فہم کے بارے میں شکوک پیدا ہوتا بھی ہے جائیں۔

دوسری طرف بعض اللہ کے بندے ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کیں، اور عقائد کا سدھ کے زہر سے محفوظ رہے، مگر چونکہ ان کی تعداد کم ہے، لہذا یہ ڈگری نہ کسی کے مستند عالم ہونے کی علامت ہے، اور نہ شخص اس ڈگری کی وجہ سے کسی کو مطعون کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے عقائد و اعمال درست ہوں۔

بذکرہ بالا جواب ان نظریات پر مبنی ہے جو سالک نے اپنے استفتاء میں ذکر کئے ہیں، اب کون شخص ان نظریات کا کس حد تک قائل ہے؟ اس کی لامحدود جواب دہندہ پر نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم

محمد تقی عثمانی

۱۳۴۲/۳/۲۱ھ

(فتاویٰ نمبر ۱/۳۸۶)

مجمع المصنف

